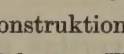
OLZ

XXXI / 3 MÄRZ 1928

Der Name Manetho.

Von Wilhelm Spiegelberg.

Der Name des zur Zeit des Ptolemaios Philadelphos lebenden Priesters von Sebennytos, des Verfassers der verloren gegangenen Geschichte Ägyptens, harrt noch immer der Erklärung. Lepsius (Chronologie I, S. 405 Anm. 1) hat bei seiner Rekonstruktion  *Mrj-n-Dḥwtj* „geliebt von Thoth" den Namen des Gottes richtig ermittelt, so ungewöhnlich auch sein Aussehen auf den ersten Blick ist. Denn die Form -θως für *Dḥwtj* stimmt zu keiner der sonst überlieferten Formen[1]. Man würde etwa eine Form wie *Μανεθωυτης[2] oder *Μανεθωτης[3] erwarten. Daraus läßt sich Μανεθως als Kurzform erklären[4]. Was aber diese Zurückführung von θως auf den Gottesnamen weiter rechtfertigt, ist die in einigen Hss. des Synkellos überlieferte Variante Μανεθῶθ, die den Gottesnamen in einer der normalen Formen zeigt. So darf man sich für den letzten Bestandteil des theophoren Namens bei der Lepsius'schen Erklärung beruhigen, während sich gegen diejenige des ersten Namenselementes einwenden läßt, daß für *mrj n* oder *mrj* „geliebt von" nirgends eine Form μαν(ε)- nachweisbar ist. Bekannt sind bisher nur die griechischen Wiedergaben μι-[5] βερεν(ε) (= meren(e))[6] und μεν(ε)[7], während in den μαι-Formen[8] das koptische Part. conj. ⲙⲁⲓ- „liebend" steckt.

1) Vgl. dazu meine heute freilich recht verbesserungs- und erweiterungsbedürftige Zusammenstellung im Recueil de Travaux 23 (1901), S. 199.

2) Vgl. Μαιθωυτης weiter unten.

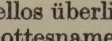
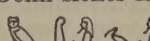
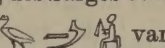
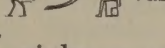
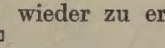
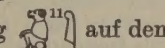
3) Vgl. Βεκονθωτης (Preisigke) aus *Bȝk-n-Dḥwtj* „Diener des Thoth".

4) Etwa wie aus *Ns-Bȝ-nb-Dd·t* (Smendêtis) Smendes geworden ist, oder aus *Nḫt-nb-f* Nektanebôs. Zu den griechischen Namensendungen vgl. vor allem Griffith: Rylands Pap. III, S. 188 ff.

5) In Μιαμμοῦν „geliebt von Amon", s. Sethe: Verbum II, § 933, 5.

6) In Βερενεβθις u. varr. = *Mrj-n-Ptḥ* „geliebt von Ptah" oder „welchen Ptah geliebt hat". Siehe dazu meine demotischen Studien II Seite 9. Auch die keilschriftliche Transkription *Šatep-na-riȝa* = *Stp-n-Rʿ* „auserwählt von Rê" wäre hier zu nennen und ebenso das koptische ⲙⲉⲥⲓⲉ ⲡⲓⲙ, ⲁⲙⲥⲓⲉ ⲡⲓⲙ (Kopt. Handwörterbuch S. 64) „geboren von der Frau N." oder „welchen die Frau N. geboren hat". Ich muß mich hier mit diesen kurzen Andeutungen über eine recht verwickelte Frage begnügen, die einmal eine eingehende Untersuchung verdiente.

Und weiter ist der Name *Mrj-n-Dḥwtj* „geliebt von Thoth" bisher nicht zu belegen.

Der erste Bestandteil des Namens Manetho Μανε- läßt nun eine andere, und wie ich glaube, einwandfreie Deutung zu, wenn man in νε- die Wiedergabe der Genetivpartikel *nj* und in dem vorhergehenden μα- das diese Partikel regierende Nomen sieht, in dem man unschwer das alte *mȝʿ·t* ⲙⲉ (S): ⲙⲏⲓ (B) „Wahrheit" erkennen wird. Dabei ist aber genau genommen die ägyptische Genitivpartikel durch ν wiedergegeben. Das ε ist, wie Ψενεθώτης, die Variante von Ψενθώτης lehrt, der Hülfsvokal ĕ vor der Doppelkonsonanz des Gottesnamens *ᵉDḥṓwtᵉj*. Danach würde ich das Prototyp unseres Namens als *Mȝʿ·t-nj·t(>n)-Dḥwtj* „Wahrheit des Thoth" herstellen. Ein solcher Name ist nun — und darin ist die neue Erklärung der von Lepsius überlegen — wirklich nachzuweisen. Denn sicher ist das *n. pr.*  , d. i.  in den Payrusfragm. Heidelberg 740 und 741 (Ptol.) *Mȝʿ·t-(n)-Dḥwty* mit zu ergänzendem Genetiv *n*[9] zu lesen, und denselben Namen glaube ich hieroglyphisch in der Schreibung des Sarges 6710 des Brit. Museum (röm.) [10]  var. [10]  und  wieder zu erkennen, sowie in der Schreibung  auf dem Holzsarg[12] Nr. 10 der ägyptischen Sammlung des

7) In dem Königsnamen Μενεφθης, zu dem außer meinen Bemerkungen in Demot. Studien II 9 Struves letzte Ausführungen in Äg. Zeitschr. 63 S. 48 ff. zu vergleichen sind.

8) Vgl. Μαιευρις (II v. Chr. < *Mrj-Ḥr* „Horus liebend" Μαιενουρις (II. v. Chr.) < *Mrj-ʾnḫr·t* „Onuris liebend" Μαιθωυτης (III v. Chr.) „Thoth liebend" und das weibliche Gegenstück Μαιθωτις (II v. Chr.) nach Preisigkes Namenbuch.

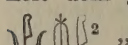
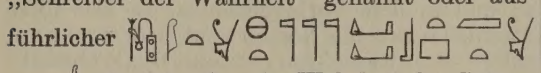
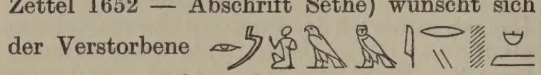
9) Es wird bekanntlich im Demotischen oft ungeschrieben gelassen. Siehe demotische Grammatik § 58.

10) Im Original ist die ganz klein und steht etwas schräg gerichtet neben dem Vorderfuß des Ibis ähnlich wie in der Gruppe

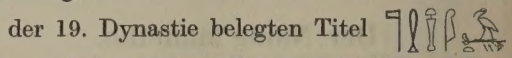
11) Nach rechts gedrehter Affe.

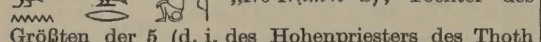
12) Er gehört der Frau

Museums Antiker Kleinkunst in München (Saitisch-Pers.).

Dieser Name „Wahrheit des Thoth" zeigt die in der Literatur so häufige Verbindung des ägyptischen Weisheitsgottes mit dem Begriff der „Wahrheit, Gerechtigkeit". So heißt Thoth *ṯ3tj wp m3ʿ·t ḥsb m3ʿ·t dd m3ʿ·t n ʾr m3ʿ·t*[1] „der Vezier, der die Wahrheit entscheidet, der die Wahrheit berechnet, der die Wahrheit dem gibt, der die Wahrheit tut" oder  [2] „der die Wahrheit entscheidet, der die Wahrheit gebiert". Er wird oft[3] *sḫ m3ʿ·t* „Schreiber der Wahrheit" genannt oder ausführlicher  [4] „Schreiber der Wahrheit der Götterneunheit[5], der die Wahrheit[6] dem gibt, der die Wahrheit tut". In einer Inschrift des N. R. (Grab des *T3j* in Theben — Berl. Wb. Theben Zettel 1652 — Abschrift Sethe) wünscht sich der Verstorbene  „daß ich Horus als Steuermann sehe und Thoth mit *M3ʿ·t* auf seinen Armen".

Die enge Verbindung des Thoth mit der Wahrheit *(m3ʿ·t)* zeigt sich im N. R. und vor allem in der Spätzeit in der damals häufigen Schreibung des Namens des Gottes mit dem ihm heiligen Ibis und der Feder der Wahrheit [7], die auch einmal[8] durch die Wahrheitsgöttin ( ) ersetzt wird. Dahin gehört auch das nicht seltene Amulett[2], das aus einem hockenden Ibis besteht, an dessen Schnabel die Wahrheitsgöttin hängt.

Diese „Wahrheit des Thoth" hatte sogar einen eigenen Priester, der neuerlich durch den in der 19. Dynastie belegten Titel  „erster Priester der Wahrheit des Thoth" bekannt geworden ist[3]. Somit glaube ich, daß sich die vorstehend gegebene Deutung von Μανεθως als „Wahrheit des Thoth" lautlich und sachlich gut rechtfertigen läßt.

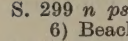
 „*Ns-Nḫm.t-ʿwj*, Tochter des Größten der 5 (d. i. des Hohenpriesters des Thoth von Hermopolis) *M3ʿ.t-(n)-Dḥwty*"

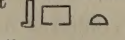
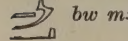
1) Roeder: Berliner Inschr. II 64; ähnlich ib. 68.

2) Bergmann: Hierogl. Inschr. Tafel 83.

3) Siehe z. B. Boylan: Thoth, S. 194 und Piehl: Inscr. hiérogl. I, 122.

4) Tempel von Der el Medine über der Wage des Totengerichts nach eigener Abschrift.

5) So ist natürlich auch (gegen Boylan: Thoth S. 58)  bei Lepsius: Denkm. Text III, S. 299 *n psḏ·t* zu lesen.

6) Beachte, daß hier *ʾs.t m3ʿ.t* „Sitz der Wahrheit" für den Abstraktbegriff „Wahrheit" steht, wie die oben zitierte Variante Berl. Inschr. II 64 lehrt. Steht  etwa für klassisches  *bw m3ʿ* ?

7) Auch als Schmuckstück (z. B. Burlington Cat. of Eg. Art Tafel 45) ausgeführt.

8) Antinousobelisk bei Erman: Römische Obelisken S. 40.

„Magna est veritas et praevalet" (3 Esra 4, 35).

Von Paul Humbert.

Welches auch das ursprüngliche Verhältnis des Märchens von dem Wettstreit der drei Leibpagen des Darius (3 Esra 4, 1—5, 6) zum 3. Esrabuch sei, und gehöre ferner der Passus über den Vorrang der Wahrheit zum Original oder sei er nur später hinzugefügt worden (vgl. Laqueur, Hermes Bd. 16, S. 168 ff.), so glauben wir beweisen zu können, daß der berühmte Spruch „Magna est veritas et praevalet" sich von einem ägyptischen Vorbild herleiten läßt, welches von mindestens zwei Autoren, von Ptahhotep (Ausg. Dévaud, § 5, Z. 88, 89, 97) und in den „Klagen des Bauern" (Vogelsang, Kommentar §§ 92, 95) gebraucht wird.

3. Esra 4.

v. 35: καὶ ἡ ἀλήθεια μεγάλη
καὶ ἰσχυροτέρα παρὰ πάντα.

v. 38: καὶ ἡ ἀλήθεια μένει καὶ ἰσχύει εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ ζῇ καὶ κρατεῖ εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος.

v. 41: μεγάλη ἡ ἀλήθεια καὶ ὑπερισχύει.

Ptahhotep § 5.

Z. 88: „Groß ist die Wahrheit,
Dauernd und befestigt."
(Pap. Prisse)

1) Im Original nach rechts gegen den Ibis gewendet.

2) Z. B. in der ägyptischen Sammlung des Museums antiker Kleinkunst.

3) Die von v. Bissing-Block vorgeschlagene Übersetzung „wirklicher Prophet des Thoth" übersieht, daß Varianten wie (z. B. A. Weill: Veziere S. 102) vorliegen. heißt natürlich stets „Schreiber der Wahrheit" oder „der Wahrheitsgöttin", einerlei, wie man diesen Titel deuten mag.

Z. 89: „Nicht wird sie gestört seit der Zeit ihres Schöpfers."
(Pap. Brit. Mus. 10509)

Z. 97: „Kraft ist in der Wahrheit, Sie dauert."

Klagen des Bauern § 92.

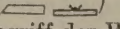
„Die Wahrheit aber währt bis in Ewigkeit. Sie steigt mit dem, der sie tut, zur Nekropole hinab; er wird in den Sarg gelegt und zur Erde bestattet; sein Name wird auf Erden nicht weggewischt und man gedenkt seiner wegen des Guten. Das ist die Regel der Gottesworte." (Vogelsangs Übersetzung.)

ibid. § 95.

„... dieses schöne Wort, das aus dem Munde des Rê selbst kommt ...: Sprich die Wahrheit; tue die Wahrheit; denn sie ist groß, sie ist mächtig, sie ist dauernd. Wenn du die Wahrheit tust, so wird dich ihre ... finden und (dich) zu einem ehrwürdigen Alter geleiten."
(Vogelsangs Übersetzung.)

Der Parallelismus zwischen 3. Esra 4, 35, 38, 41 und den obengenannten ägyptischen Sprüchen ist so bestimmt als möglich. Mit καὶ ἡ ἀλήθεια μεγάλη (v. 35) oder μεγάλη ἡ ἀλήθεια (v. 41) entspricht genau „Groß ist die Wahrheit" (Ptahhotep Z. 88) und „Groß ist sie" (Klagen des Bauern § 95). Mit καὶ ἡ ἀλήθεια μένει καὶ ἰσχύει (v. 38; vgl. auch ἰσχυροτέρα v. 35) stimmt wörtlich: „Dauernd ist sie und befestigt" (Ptahhotep Z. 88; vgl. auch „Sie dauert", ibid. Z. 97), wovon καὶ ὑπερισχύει (v. 41) noch eine zusammenfassende Wiederholung ist, und „Sie ist dauernd" in den „Klagen des Bauern" § 95. Das εἰς τὸν αἰῶνα (v. 38) ist vielleicht ein Nachklang von „Die Wahrheit währt bis in Ewigkeit" (Klagen des Bauern § 92), und ζῇ (v. 38) von: „Nicht wird sie gestört seit der Zeit ihres Schöpfers" (Ptahhotep Z. 89). Selbiges ζῇ faßt vielleicht auch einen Satz der „Klagen" kurz zusammen, wo der Verfasser den Vorteil der Wahrheit für den Gerechten bis nach seinem Tode behauptet, und jenen anderen aus § 95, nach welchem ein langes Leben zum Lohne der Wahrheitsliebe wird. Endlich entspricht zweifellos κρατεῖ dem Ende von Ptahhoteps Spruch (Z. 97): „Kraft ist in der Wahrheit".

Die aufgezählten Berührungspunkte sind so zahlreich und so bestimmt, daß daraus auf ein Abhängigkeitsverhältnis zu schließen möglich scheint, entweder auf direkte Kenntnis des Ptahhotep und der „Klagen" seitens des Verfassers oder Interpolators des Märchens der drei Leibpagen, oder, was uns wahrscheinlicher dünkt, indem man das Vorhandensein eines klassischen Spruches postuliert, welcher von mindestens 2000 vor Christo bis zur persischen oder griechischen Zeit den Wert der Wahrheit pries und von verschiedenen Autoren unabhängig von einander zitiert worden ist.

Der Zusammenhang dieses später von den Kirchenvätern oft zitierten Spruches mit seinen ägyptischen Vorbildern wird endlich durch eine ergänzende Erwägung bestätigt: das Wort ἀλήθεια ist nämlich darin in demselben zweideutigen Sinne verwendet, der auch seinem ägyptischen Äquivalent  anhaftet. Während in der Tat der Begriff der Wahrheit (ἀλήθεια) als Ausgangspunkt und Thema des Spruches dient, so sprechen die folgenden Ausführungen von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit: οὐκ ἔστιν μετ' αὐτοῦ ἄδικον οὐθέν. ἄδικος ὁ οἶνος, ἄδικος ὁ βασιλεύς, ἄδικοι αἱ γυναῖκες, ἄδικοι πάντες οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων καὶ ἄδικα πάντα τὰ ἔργα αὐτῶν, πάντα τὰ τοιαῦτα· καὶ οὐκ ἔστιν ἐν αὐτοῖς ἀλήθεια, καὶ ἐν τῇ ἀδικίᾳ αὐτῶν ἀπολοῦνται ... (v. 36 b. 37) ... καὶ οὐκ ἔστιν παρ' αὐτὴν λαμβάνειν πρόσωπα οὐδὲ διάφορα, ἀλλὰ τὰ δίκαια ποιεῖ ἀπὸ πάντων τῶν ἀδίκων καὶ πονηρῶν· καὶ πάντες εὐδοκοῦσιν τοῖς ἔργοις αὐτῆς, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν τῇ κρίσει αὐτῆς οὐθὲν ἄδικον (v. 39, 40a).

Sanherib und Hizkia.

Von Julius Lewy.

Unter den Auspizien von R. Gottheil ist vor Jahresfrist eine eigenartige Dissertation von L. L. Honor[1] erschienen, welche an dem Musterbeispiel der assyrischen und biblischen Berichte über Sanherib und Hizkia und der ihnen durch die Forschung zuteil gewordenen Behandlung den „immature student" zur Skepsis und speziell auch zur Zurückhaltung gegenüber neu erscheinenden Geschichtsdarstellungen erziehen will. Nach Meinung des Verf. ist der Gegenüberstellung der vielen seit den Zeiten der Brüder Rawlinson zu II Reg 18, 13ff. (Jes. 36, 1ff.) und Sanh. Pr. II 34ff. geäußerten Meinungen nur zu entnehmen, „that all our conclusions must remain hypothetical in character until some new evidence will come to light, which will settle some moot questions once for all" (S. XIV).

Daß Honor in Verkennung des Wesens

1) Honor, Leo L., Ph. D.: Sennacherib's Invasion of Palestine. A Critical Source Study. New York: Columbia University Press 1926. (XV, 122 S.) gr. 8°. = Contributions to oriental history and philology No. 12. $ 1.75.

und der Aufgaben der Geschichtswissenschaft zu so völliger Resignation gekommen ist, die, wie mir scheint, den „unreifen Studenten" am Ende gar von jeder weiteren Beschäftigung mit so hoffnungslosen Problemen abschrecken könnte, begreift man allerdings, wenn man sieht, daß seine Prüfung des Stoffes trotz des aufgewendeten großen Fleißes sich fast überall darauf beschränkt, in trockenster, zuweilen spitzfindiger Weise alle Einzelangaben der Quellen bzw. alle zu einem einzelnen Charakteristikum der Quellen geäußerten Meinungen nacheinander aufzuzählen und jedesmal etwa darauf hinzuweisen, daß Aussage oder Meinung *a* die Konsequenz *b* fordert, dadurch aber mit Meinung *c* und deren Konsequenz *d* in Widerspruch gerät. Im Grunde also das Verfahren eines Traditionensammlers, der unter Verzicht auf eigene Forschung sich darin erschöpft, Notiz an Notiz zu reihen. Demgemäß versucht der Verf. auch nicht, der Gesamtauffassung eines der bisherigen Interpreten gerecht zu werden oder gar etwa selbständig die Geschichte Hizkias in den größeren Zusammenhang zu stellen, dessen Herausarbeitung die Voraussetzung einer abschließenden Wertung der Quellen wäre. Soweit die assyrischen Quellen in Frage stehen, wäre Honor zu eigener Interpretation des Textes wohl auch kaum befähigt; die Verunstaltungen, die nicht nur Grotefends venerabile nomen, sondern auch die Namen *Merodach-Baladan* und *Aššur-nadin-šum* bei ihm erfahren (S. 3; 29; 70), zeugen für geringe assyriologische Ausbildung. Aber warum weicht der im übrigen so fleißige und mit der historischen und exegetischen Literatur zum A. T. offenbar sehr gut vertraute Verf. z. B. auch jeder ernsthaften Erörterung über Hizkias Regierungszeit aus (S. 70), obwohl eine genaue Festlegung derselben das Urteil über II Reg 18, 13 entscheidend beeinflussen muß?[1]

Wie Honors Betrachtung der die Empörung Hizkias gegen die Assyrer betreffenden Quellen m. E. schon aus diesen Gründen vielfach abzulehnen ist, so kann ich Honor und seinem langjährigen Lehrer auch nicht glauben, daß allein die Auffindung neuer Quellen eine erfolgreiche Behandlung der Ereignisse des Jahres 701 ermöglichen wird. Vielmehr meine ich, daß einerseits in den bekannten Geschichtsdarstellungen etwa von Lehmann-Haupt[1], Kittel[2], Hans Schmidt[3], bei Eißfeldt[4] sowie in den Kommentaren bereits wertvolle Vorarbeiten vorliegen, daß andererseits die vorhandenen Quellen, vor allem die assyrischen, wofern sie nur eine genügend scharfe Interpretation erfahren, schon jetzt zu befriedigender Rekonstruktion der Vorgänge von 701 ausreichen. Soweit das der hier zur Verfügung stehende Raum zuläßt, seien dementsprechend die Quellen einer nochmaligen Analyse unterzogen, wobei sowohl die oben ausgesprochene Forderung nach Berücksichtigung der Chronologie Hizkias erfüllt, als auch insbesondere der Wert des sog. *geschichtlichen Anhanges zu Jesaja* 1—35 (Jes. 36, 2ff. = II Reg 18, 17ff.), der die Frage der Abfolge der Dinge so kompliziert, scharf geprüft werden soll.

I. Der Schluß des Berichtes Sanheribs (Pr. III 29[b]ff.) und II Reg 18, 14—16.

Daß es zwischen Hizkia und Sanherib zur *offenen Feldschlacht* gekommen sei, wie Kittel a. a. O. S. 432, Schmidt a. a. O. S. 17 und 22 behaupten, wird durch Sanheribs Worte *„ihn, den Hizkia, warfen die Befürchtungen vor dem Glanze meiner Herrschaft nieder"* ausgeschlossen. Denn dieser Satz, der, gelegentlich leicht variiert, zu den festen Formeln der assyrischen Königsinschriften gehört, pflegt verwandt zu werden, wenn der betreffende Gegner der Assyrer anstatt auf seine Truppen, Bundesgenossen u. dgl. „sich zu verlassen" (assyr. *ittakil;* Beispiele bei Delitzsch, Handwörterbuch 706[a]) die Schlacht meidet[5].

Hieraus folgt bereits, daß die wohl auf Delitzsch (a. a. O. 171[a]) zurückgehende übliche Übersetzung der folgenden beiden Nomina und des anschließenden Relativsatzes schwerlich richtig sind. Z. 31ff. dürfte es also nicht heißen „und die Urbi und seine schönen Soldaten, die er zur Verstärkung seiner Residenzstadt Jerusalem hineingebracht hatte, nahmen Reißaus (?)[6]. Zusammen mit 30 Talenten Gold, 800 Talenten Silber ließ er Edelsteine, Schminke . . . sowie seine Töchter, Palastdamen, Musikanten und Musikantinnen nach Niniwe, meiner Residenzstadt, hinter mir herbringen (*arkija ušēbilamma*) . . ."[7] Vielmehr wird „die Urbi und die Soldaten" Objekt zu „er ließ bringen" sein, so daß der Schluß des Berichtes wie folgt lautet: *„und die Urbi und seine schönen Soldaten, welche er zur Verstärkung seiner Königsstadt Jerusalem hineingebracht hatte und die Ruhe bekommen hatten[8], ließ er zusammen mit 30 Talenten*

1) Daß Hizkia von 725/4—697/6 regiert haben müßte, ergab sich mit der Auffindung und Publikation der babylonischen Chronik Gadd (1923) von selbst, da durch diese die Schlacht von Megiddo auf das Jahr 609 festgelegt wurde und sich gleichzeitig mit Sicherheit ergab, daß man unter den späteren Königen von Juda nach babylonischer Weise postdatierend gerechnet hat, vgl. Ref. OLZ 1924, 649 und besonders Mitt. Vorderasiat. Ges. 1924, 2 S. 20ff.

1) Israel (1911) S. 111ff.
2) Geschichte des Volkes Israel[6] II S. 430ff.
3) Die großen Propheten[2] S. 10ff.
4) Bei Kautzsch, Die Heilige Schrift[4] zu II Reg 18.
5) Vgl. in Sanheribs Prisma selbst II 35ff., ferner schon Tigl. Pil. Pr. II 36ff.; III 66ff. usw.
6) *Ir-šu-u baṭ-la-a-ti*, s. dazu sofort.
7) So die für die neueren Darstellungen maßgeblich gewordene Übersetzung von Ungnad bei Greßmann, Texte und Bilder[1] S. 121.
8) *Ir-šu-u baṭ-la-a-ti* heißt wörtlich „sie bekamen Aufhören", d.i., wie sowohl der sonstige Gebrauch von *baṭiltu* (wörtlich „die Aufhörende, die Abgeschaffte") als auch die Verwendung der Wurzel im Arabischen und Aramäischen lehrt, *„sie bekamen* (als überflüssig geworden) *Ferien"*, „sie bekamen Ruhe".

Gold, 800 Talenten Silber, Edelsteinen, Augenschminke . . . sogar seine Töchter, Palastdamen, Musikanten und Musikantinnen nach Niniwe, der Stadt meiner Herrschaft, hinter mir herbringen und sandte mir, um den Tribut zu übergeben und zu huldigen, seinen Ritter"[1].

Sanheribs Bericht endet also mit der bestimmten Nachricht, daß Hizkia sich kampflos zur Demobilisierung und zur baldigen Zahlung eines Tributes entschlossen habe. Eine weitere Bedingung des Waffenstillstandes war die Auslieferung des Königs Padī von Eqron, die Sanheribs Bericht bereits anläßlich des Referates über die für Eqron getroffenen Anordnungen (Z. 7 ff.) vorweg erwähnt hatte.

Die Angabe Sanheribs, derzufolge die Übergabe des Tributes in Niniwe erfolgt sein soll, zu bezweifeln, liegt kein Anlaß vor; da die größeren Städte Judas bereits verloren und geplündert waren (Pr. III 13 ff.; Beischrift zur Darstellung der Vorgänge vor Lachis), und da, um den Tribut überhaupt leisten zu können, sogar die Türen des Tempels ihres Goldschmuckes beraubt werden mußten (II Reg 18, 16), wäre Hizkia zu sofortiger Aufbringung der Abgabe ja auch schwerlich imstande gewesen.

Dieser Angabe widerspricht denn auch der biblische Bericht II Reg 18, 14—15 keinesfalls. Zwar wird hier gesagt, daß Hizkias Gesandtschaft, die die bedingungslose Unterwerfung anbot, nach Lachis gegangen sei[2], daß aber auch die Ablieferung des Tributes sogleich dortselbst erfolgt wäre, davon weiß das A. T. nichts.

Somit kann auch kaum zweifelhaft sein, wie die Situation bei und nach Abschluß des Waffenstillstandes war: die Hoffnungen der jüdischen Patrioten waren kläglich enttäuscht[3], die Herrschaft der Assyrer über Juda und seine Nachbarn war nicht nur wiederhergestellt, sondern auch nicht mehr bedroht. Insbesondere kann nicht angenommen werden, daß Sanherib das Land unter dem Druck einer herannahenden ägyptischen Armee verlassen habe; denn daß Hizkia den Tribut einem fliehenden Sanherib nachgeschickt hätte, ist ganz unwahrscheinlich. Von hier aus gesehen, bleibt also nichts übrig, als in dem Sanh. Pr. III 29 ff. und II Reg 18, 14—16 Berichteten das letzte bemerkenswerte Stadium der jüdisch-assyrischen Verwicklungen des Jahres 701 zu sehen, II Reg 19, 35 aber für legendär zu erklären und etwa mit der Behauptung des Buches Judith (15, 1 ff.), derzufolge die Israeliten ein des Feldherrn beraubtes Heer des Nebukadnezar besiegt hätten, auf eine Stufe zu stellen. Vgl. hierzu weiterhin unten Sp. 159 und 161.

1) Daß die obige Konstruktion und Übersetzung des Satzes die richtige sein dürfte, scheint z. T. auch der Vergleich des Prisma-Textes mit der Variante des Rassam-Zylinders zu ergeben; diese bietet „30 Talente Gold . . ." als Akkusativobjekt zu *ušēbilamma* und schließt an dieses Objekt „seine Töchter, Palastdamen . . ." erst nachträglich durch *itti* „*zusammen mit*" an, sie hebt also „seine Töchter . . ." in ähnlicher Weise hervor, wie es in der oben vorgeschlagenen Übersetzung geschieht.

2) Vgl. hierzu aber auch noch unten Sp. 156.

3) Vgl. die Verse Jes. 22, 1 ff., die m. E. die schmähliche Freude geißeln wollen, in welche die der Kriegsnot enthobene Menge bei der Unterwerfung ausbrach. (Man denke daran, wie die 1918 geschlagene Armee in Berlin kaum anders empfangen wurde als wie sonst siegreiche Armeen, und welche Empfindungen die allgemeine Freude bei denjenigen auslöste, denen der Waffenstillstand schmachvoll und übereilt bzw. der Friede mit der Niederlage zu teuer erkauft schien.)

II. Sanh. Pr. II 47—III 29; II Reg 18, 17 und 19, 8—9[a].

Die eigentliche Kampfhandlung des dritten Feldzuges Sanheribs zerfällt deutlich in drei Stadien, nämlich

1. einen Vorstoß Sanheribs (II 47—64),
2. eine Rückzugsbewegung Sanheribs (II 65 bis 77),
3. einen Sieg Sanheribs bei Elteqe und seine Ausnutzung (II 78—III 29).

1. Die erste dieser 3 Phasen ist dadurch charakterisiert, daß Sanherib nach de facto unbehindertem, siegreichem Marsche durch das phönizische Küstenland bis nach Akko (Pr. II 34—46) sofort gegen Asqalon vorstößt, obwohl die zu Asqalon gehörigen Städte Bēt-Dagon, Joppe, Bne-Beraq, Azuru, außerdem auch Eqron noch unbezwungen in seinem Rücken lagen und allein Asdod, das gleich den südöstlichen und östlichen Nachbarn Judas bereits gehuldigt hatte, als Stützpunkt dienen konnte[1]. Daß Sanherib über Asqalon hinaus bis nach Gaza vorzudringen beabsichtigte, wird in seinem Berichte nicht gesagt, ist aber immerhin wahrscheinlich, da sein getreuer Vasall Ṣil-Bēl von Gaza, zweifellos ein Feind Hizkias (s. Pr. III 25, vgl. auch II Reg. 18, 8), in der Liste der Huldigenden (Pr. II 47—54) fehlt, mithin in Bedrängnis gewesen sein dürfte[2], und da der Besitz von Gaza für jeden Kampf gegen Ägypten von Wichtigkeit war[3].

Mag dies letztere auch ungewiß bleiben, so ist doch sicher, daß mit dem Gewinne von Asqalon für die Assyrer bereits viel erreicht war; denn nunmehr war ein Keil zwischen die Gegner Sanheribs getrieben, der Hizkias Verbindung mit Ägypten mindestens stark erschwerte. Angesichts der Möglichkeit eines Anmarsches ägyptischer Truppen konnte dieser Erfolg freilich nur dann von Dauer sein, wenn einerseits die rückwärtigen Verbindungen in der Küstenebene besser gesichert wurden, andererseits Lachis, die Asqalon benachbarte und nächst Jerusalem wohl stärkste jüdische Festung[4], nunmehr belagert und Jerusalem selbst wenigstens beobachtet wurde. Daher darf angenommen werden, daß der Einnahme von Asqalon die Belagerung und Einnahme von Lachis (durch Sanherib selbst, s. die bekannten Reliefs) und die Entsendung eines Detachements nach Jerusalem folgte, welches die Aufgabe hatte, Hizkias Hauptstadt, wenn diese sich nicht sogleich ergeben sollte, zu beunruhigen und möglichst von ihren Verbindungen abzuschneiden. Wie gut sich die II Reg 18, 17 bzw. Jes. 36, 2 erhaltene Notiz („da sandte der König von Assur den Rabsaqe mit starker Macht von Lachis nach Jerusalem zum[5] König Hizkia, und er bezog

1) Daß Asdod fest zu Assyrien hielt, erklärt sich wohl am einfachsten mit der Züchtigung, die es erst kürzlich von Sargon erfahren hatte; s. Sarg. Ann. 215 ff. und dazu unten Sp. 162.

2) Vgl. hierzu auch Josephus, Arch. IX 275: (Ἐζεκιας) πολεμον ἐξηνεγκε προς τους Παλαιστινους και νικησας κατεσχεν ἁπασας ἀπο Γαζης μεχρι Γιττης πολεις των πολεμιων.

3) Gaza, das schon von Tiglatpileser III. zum Tribut gezwungen war, galt noch unter Nabonid als südwestlicher Grenzposten des Weltreiches.

4) Zur Lage von Lachis vgl. jetzt Thomsen, Reallexikon der Vorgeschichte Bd. 7 S. 210 ff.; für die Stärke der Festung auch Jer. 34, 7.

5) Statt אל erwartet man allerdings על, und so hat auch II Chr. 32,9.

eine Stellung an der Wasserleitung des oberen Teiches an der Straße zum Walkerfelde") in diese Lage der Dinge einfügt, liegt auf der Hand.

2. Der assyrische Bericht, der ja nur in der zweifellos gekürzten Fassung der Bauinschriften auf uns gekommen ist, zeigt uns Sanherib nach der Neuordnung der Verhältnisse Asqalons ziemlich unvermittelt wieder im Norden. Zwar hat er jetzt Bēt-Dagon, Joppe, Bne-Beraq und Azuru einnehmen können, aber an die Eroberung von Eqron ist vorerst gar nicht zu denken: ein ägyptisches Hilfsheer ist nicht nur rechtzeitig auf dem Kriegsschauplatze eingetroffen, sondern kann sogar bei Elteqe, also in nächster Nähe des von Sanherib bedrohten Eqron[1], die Schlacht anbieten. D. h. Sanherib hatte sich von der Linie Asqalon—Tell el Hesi (Lachis)—Bīt-Ǵibrīn (Libna?) in nördlicher Richtung bis über die Linie Elteqe—Eqron—Timna[2] zurückziehen müssen. Angesichts der Vorsicht oder vielleicht richtiger der Schwäche Sanheribs, die sich hierin kundtut, wird wahrscheinlich, daß Sanherib, ehe er die Schlacht annahm, seine Reserven an sich gezogen, insbesondere die nach Jerusalem entsandte Truppe zurückgerufen habe.

Daß gerade die Angaben von II Reg 19, 8—9a = Jes. 37, 8—9a dieser Kriegslage hervorragend entsprechen, dürfte ohne weiteres erkennbar sein, ebenso aber auch, daß sie ihrerseits das, was Sanheribs Bericht und die Landkarte lehren, durch eine neue Einzelheit ergänzen. Denn die Worte „Und der Rabsaqe kehrte zurück und traf den König von Assur gegen Libna kämpfend — er war nämlich von Lachis aufgebrochen — er hörte nämlich in betreff des Tirhaqa, Königs von Kusch ‚er ist ausgezogen, um mit dir zu kämpfen'"[3] zeigen, daß Sanherib schon sehr frühzeitig, nämlich noch ehe sein Rückzug nach Norden bis über die Linie Elteqe—Eqron—Timna durchgeführt war, das vor Jerusalem liegende Kontingent zurückgezogen hat[4].

3. Nachdem Sanherib den Entschluß zur Schlacht gefaßt und einen glänzenden Sieg erfochten hatte (Pr. II 78 ff.)[1], erobert er zunächst die Nachbarstädte Elteqe und Timna und zieht dann nach Eqron selbst, um dort grausames Strafgericht zu halten. Auch von Gaza, der Grenzfestung der akkadischen Weltreiche gegen Ägypten, die er zu Beginn des Feldzuges nicht hatte erreichen können, trennte ihn, wie Pr. III 24 ff. zeigt, jetzt nichts mehr.

Die Schlacht bei Elteqe hat also einen völligen Umschwung zur Folge gehabt, und Hizkia mußte, sobald Sanherib gegen Jerusalem anrücken würde, das Schlimmste befürchten. In seiner verzweifelten Lage schien es ihm, wie an der Hand von Pr. III 29bff. bereits oben ausgeführt worden ist, richtig, auf jeden Versuch zum Widerstand zu verzichten.

Daß auch hier die II Reg 18, 14—15 vorliegende jüdische Überlieferung (für die in der erbaulichen Erzählung Jes. 36, 1 ff. wahrlich kein Platz war!) mit Sanheribs Angaben vortrefflich übereinstimmt, ist gleichfalls schon oben Sp. 153 dargelegt worden. So bedarf es nur noch der nachträglichen Erörterung zweier Besonderheiten der Quellen, die auf den ersten Blick gegen die hier entwickelte Auffassung zu sprechen scheinen: auf der einen Seite sagt der jetzige Text von II Reg 18, 14, Hizkias Bitte um Gnade sei nach Lachis ergangen. Da jedoch לכישה sowohl im M. T. zwischen Paseq eingeschlossen ist als auch insbesondere bei Josephus (Arch. X, 1f.) fehlt, obwohl auch dieser Teil von Josephus' Bericht II Reg. 18, 13 ff. parallel ist, wird man vermuten dürfen, die Ortsangabe sei hier irrige Glosse, veranlaßt durch die Stellen Jes. 36, 2 > II Reg 18, 17; Jes. 37, 8a > II Reg 19, 8a und vielleicht auch II Chr 32, 9. Auf der anderen Seite wiederum erweckt der Bericht Sanheribs den Eindruck, als fielen die Schlacht bei Elteqe und die in Eqron getroffenen Maßnahmen in ein früheres Stadium als die Bestürmung und Eroberung der 46 Hauptorte Judas (Pr. III, 11ff.) und die Blokkierung Jerusalems (III, 20ff.). Hier dürfte indessen die Annahme erlaubt sein, daß der Bericht diese Vorgänge an dieser Stelle bringt, um alle Ereignisse, die Juda betrafen, zusammenhängend darstellen zu können, und um die Folgen des Sieges bei Elteqe noch umfassender erscheinen zu lassen als sie wirklich waren. Speziell mußte ja vertuscht werden, daß Hizkia und seine Ratgeber ganz und gar unverdient dem Schicksal des Königs Ṣidqa von Asqalon und der Großen von Eqron entgingen, weil die Verhältnisse in Babylonien die möglichst rasche Beendigung des Feldzuges geraten sein ließen[2].

III. II Reg 19, 36f.

1. Wenn der assyrische Berichterstatter sich damit begnügt hat, nur ganz beiläufig anzudeuten, daß Sanherib bald nach dem Sieg bei Elteqe und der Regelung der territorialen Verhältnisse des südwestlichen Grenzgebietes seines Reiches nach Niniwe zurückkehrte, so entspricht das der Gewohnheit der Prismainschrift, den Rückmarsch nicht näher zu schildern[3]. Umgekehrt pflegt das hebräische Königsbuch in den dem 8. Jahrhundert gewidmeten Teilen den Abmarsch eines siegreichen Feindes ausdrücklich zu vermerken und zwar derart, daß

1) Daß Elteqe Eqron benachbart war und ihm als Bollwerk diente, folgt schon daraus, daß Sanherib erst Elteqe (und Timna) nehmen mußte, ehe er in Eqron einziehen konnte.

2) Diese mit Sanh. II 82 ff. vereinbare Reihenfolge der drei Städte ergibt sich aus der Aufzählung Josua 19, 43 f. Wenn Palästinajahrbuch Bd. 12 (1916) S. 29 assyr. *Ta-am-na-a* zu Jamna „emendiert" und dazu bemerkt wird „für Jamna ist Thimnath gelesen worden . . . der naturfeste Straßenknotenpunkt Jabne (Jamnia) sollte in keinem Falle hier fehlen", so hat der Herr Verfasser ganz vergessen, daß der assyr. Bericht nicht durch die Hände zahlloser Abschreiber gegangen ist wie die Bibel, sondern unverändert so vorliegt, wie er vor mehr als 2600 Jahren niedergeschrieben worden ist.

3) כי שמע eliminiere ich aus Vers 8, weil ich in ihm nur die an falscher Stelle in den Text eingedrungene (berechtigte) Randkorrektur zu dem gleichfalls harten וישמע in 9a sehe. Auch Jes. 37, 8 f. LXX scheint nur einmal שמע gelesen zu haben, allerdings in Vers 8. Zu der ganzen Glossenhäufung vgl. im übrigen unten Sp. 159.

4) Die Ansicht, der Rabsaqe sei nur zur Berichterstattung bzw. zur Einholung neuer Vollmachten, also nur vorübergehend zu Sanherib zurückgekehrt, muß ich schon deswegen für abwegig halten, weil nicht einmal Jes. 37, 9b ff. eine nochmalige Anwesenheit des Rabsaqe vor Jerusalem zur Voraussetzung hat; vgl. auch sofort unter 3.

1) Daß die Schlacht ein großer Erfolg war, erhellt schon daraus, daß die beiden Kommandeure der feindlichen Kampfwagen und ägyptische Prinzen gefangengenommen wurden.

2) Vgl. hierzu auch unten Sp. 161.

3) Entgegen einer mehrfach geäußerten Meinung liegt also in der Formulierung des Schlusses des Sanheribschen Berichtes nichts, was auf einen Mißerfolg Sanheribs zu schließen erlauben würde.

diese Notiz unmittelbar an die Aufzählung der Tributleistungen angeschlossen wird, vgl. II Reg 15, 19 f.; 14, 13 f. und besonders 12, 18 ff.: „Damals zog Hazael, König von Aram, zu Felde und kämpfte gegen Gath und nahm die Stadt. Und Hazael schickte sich an, gegen Jerusalem zu Felde zu ziehen, und Jehoaš, König von Juda, nahm alle Weihgaben, die seine Väter Jehošafat und Joram und Ahazja, Könige von Juda, geweiht hatten, und seine eigenen Weihgaben und alles Gold, das sich in den Schatzkammern des Jhwh-Tempels und des königlichen Palastes befand, und schickte (eine Gesandtschaft damit) an Hazael, König von Aram, *und er zog von Jerusalem ab.*"

Diese Gewohnheit des Königsbuches bzw. der Vergleich von II Reg 18, 13 ff. und 19, 36 mit den eben angezogenen Berichten über Ereignisse, die denen des Jahres 701 nächst verwandt sind, fordert nun aber unmittelbar die drei Folgerungen, daß erstens II Reg 19, 36 (*„und Sanherib, König von Assur, brach auf und kehrte heim und blieb in Niniwe"*) das Ende des im Königsbuche zu erwartenden Berichtes über den Feldzug Sanheribs darstellt, daß zweitens die oben Sp. 152 f. auf Grund des assyrischen Berichtes gewonnene Auffassung von II Reg. 18, 14 f. auch durch die gegebenen Besonderheiten der formelhaften Darstellungsweise des hebräischen Königsbuches gefordert wird, und vor allem drittens, daß der zu erwartende Bericht des Königsbuches über Hizkias Bedrängnis durch Sanherib zwar nachträglich in zwei Teile zersprengt worden, im übrigen aber intakt erhalten ist und wie folgt zusammengesetzt werden muß: „[13] (*Damals*[1]) *zog Sanherib, König von Assur, gegen alle Festungen Judas und nahm sie.* [14] *Und Hizkia, König von Juda, sandte an den König von Assur (nach Lachis*[2]*) wie folgt: „ich habe gesündigt! ziehe von mir heim! Was du über mich bestimmst, will ich tragen", und der König von Assur legte Hizkia, König von Juda, dreihundert Talente Silber und dreißig Talente Gold auf.* [15] *Und Hizkia gab alles Gold, das sich im Jhwh-Tempel und im königlichen Palast befand,* [19,36] *und Sanherib, König von Assur, brach auf und kehrte heim und blieb in Niniwe.*"

2. Auf II Reg 19, 36 folgt im jetzigen Text des Königsbuches die bekannte, besonders von assyriologischer Seite oft diskutierte Nachricht über die Ermordung Sanheribs, die mit den charakteristischen, formelhaften Worten „und König wurde sein Sohn Esarhaddon an seiner Stelle" schließt. Ganz im Gegensatz zu 19, 36 kann nun diese Notiz, die mit dem Feldzug von 701 ja in keinem inneren Zusammenhang steht — Sanheribs Ermordung und die Thronbesteigung Assarhaddons sind Ereignisse des Jahres 681 —, nicht zu dem Grundbestand des auf uns gekommenen Königsbuches gehören. Denn der sehr gleichmäßig und konsequent arbeitende Kompilator des Königsbuches hat es sonst überall unterlassen, die Angaben über die in Assyrien vor sich gehenden Thronbesteigungen, die in den ihm vorliegenden hebräischen Königschroniken nicht gefehlt haben können[3], in sein Excerpt aufzunehmen.

1) Für diese Herstellung von 13[a] s. unten Abschnitt IV.

2) Glosse, s. oben Sp. 156.

3) Dies folgt u. a. aus den sonstigen Gemeinsamkeiten der Anlage der sog. „Babylonischen Chronik" einerseits, des hebräischen Königsbuches andererseits, die ich — in anderem Zusammenhange — kürzlich in meiner „Chronologie der Könige von Israel und Juda" (weiterhin als CKI zitiert) S. 7 ff.; 27 ff. behandelt habe.

II Reg 19, 37 ist somit ein Zusatz, der erst nachträglich aus dem ausführlichen Buch der Tagesereignisse der Könige von Juda hinter das Ende des auf uns gekommenen kurzen Berichtes über Sanheribs Einfall gelangt ist. Mit anderen Worten: in oder auch noch nach der Zeit, in welcher der von uns oben Sp. 157 rekonstruierte Bericht des Königsbuches in zwei Teile zerrissen und durch Jes. 36, 2 ff. = II Reg 18, 17 ff. erweitert wurde, hat man die noch vorhandene Möglichkeit auf die älteren Quellen zurückzugreifen, gelegentlich dazu benutzt, den äußerst knappen ursprünglichen Auszug des Königsbuches mehr oder weniger sinngemäß zu ergänzen. Damit dürfte zugleich auch bereits hinreichend erklärt sein, warum die Stellen Jes. 36, 2 = II Reg 18, 17 und Jes. 37, 8—9[a] = II Reg 19, 8—9[a], obwohl sie nicht zu dem Exzerpt des Verfassers des Königsbuches gehören können, dennoch detaillierte Angaben zu bieten vermögen, die, wie ebenfalls oben gezeigt wurde, mit dem seit dem Jahre 700 unverändert gebliebenen Bericht Sanheribs so auffallend gut zusammenstimmen.

IV. II Reg 18, 13[a].

Daß die Zeitangabe des Satzes II Reg 18, 13 *„und im 14. Jahre des Königs Hizkijahu zog Sanherib, König von Assur, gegen alle Festungen Judas und nahm sie"* zum ursprünglichen Bestande des Königsbuches, also den jetzigen Versen 18, 13[b]—15 und 19, 36 (s. oben Sp. 157) gehört habe, ist aus zwei Gründen ausgeschlossen: Einmal gibt das Königsbuch auf bestimmte Königsjahre berechnete präzise Daten im allgemeinen nur in den Synchronismen der sog. „Einleitungsformeln", mit denen zur Regierung eines neuen Königs übergeleitet wird[1]; politische Ereignisse wie die des Jahres 701 pflegen dagegen nur durch allgemeine Wendungen wie „in seinen Tagen", „damals", „in selbiger Zeit" eingeleitet zu werden[2]. Sodann aber — und das ist völlig entscheidend — ist das Jahr 701, in dem Sanheribs Feldzug stattfand, keinesfalls das 14. Regierungsjahr Hizkias gewesen, da dieser bereits 726/5 den Thron bestiegen hatte[3].

In der Tat ist auch noch mit einiger Sicherheit erkennbar, wieso II Reg 18, 13[a] und 17 ff. bzw. die im Buche Jesaja (Kap. 36—39 mit Ausnahme von 37, 37 f.) erhaltene Vorlage dieser Interpolation zu der irrigen Gleichung „Jahr der Bedrohung Jerusalems durch Sanherib = 14. Jahr des Hizkia" gelangen konnte: Jes. 38 enthält ja bekanntlich eine „in selbige Tage" (also wie es scheinen muß, in die Zeit des vorher in Kap. 36—37 behandelten Feldzuges Sanheribs) verlegte Prophezeiung, durch die dem schwer erkrankten Hizkia eine Verlängerung seines Lebens um 15 Jahre verheißen worden sein sollte. Wer einerseits an die Authentizität und selbstverständlich auch an die Erfüllung dieser Prophezeiung Jesajas glaubte und sich andererseits auch an die II Reg 18, 2 überlieferte Zahl von 29 Regierungsjahren Hizkias erinnerte, mußte also ganz automatisch folgern, daß die Gefährdung und Errettung

1) Daß diese Synchronismen primär und als die Grundlage der hebräischen Königschronologie anzusprechen sind, habe ich CKI S. 7 ff. zu beweisen versucht.

2) Vgl. etwa II Reg 8, 20; 12, 18 (s. oben Sp. 157); 14, 8; 15, 29; 15, 37; 16, 5; 20, 12; 23, 29; 24, 1; 24, 10. Wenn andererseits die Katastrophen von 724—722 und von 588—586 genau datiert werden, so erklärt sich das leicht aus der ganz besonderen Wichtigkeit dieser Ereignisse.

3) Für die Nachweise s. CKI S. 15.

Jerusalems in das 29.—15. = 14. Jahr des Königs gefallen sei.

Die so präzis aussehende Zeitangabe von II Reg 18, 13, die sehr wahrscheinlich ein älteres und besseres „damals" o. ä. verdrängt hat, ist somit unmaßgeblich und verdankt, wenn nicht ihre Entstehung, so doch mindestens ihren jetzigen Platz erst der späten Zeit, welche dem Kapitel eines erbaulichen historischen Romans, oder, anders ausgedrückt, eines Midraschs über Hizkia und die Assyrer, als welches sich uns der bei weitem größte Teil von Jes. 36—39 erweisen wird, seine heutige Gestalt gegeben hat.

V. Jes. 36, 2 — 37, 36.

1. Wenn wir Jes. 36, 2ff. > Reg 18, 17 ff. als ein Stück eines erbaulichen historischen Romans mit einem an einen Zug des Buches Judith erinnernden legendären Schluß (37, 36 > II Reg 19, 35) bezeichnet haben (s. soeben bzw. oben Sp. 153), so ist damit bereits ausgesprochen, daß u. E. auch dieser Abschnitt der Bibel, obgleich er kein historischer Bericht über die Ereignisse von 701 ist, geschichtlich nicht völlig wertlos zu sein braucht. Wie beispielsweise in der „historischen Einleitung zum Buche Judith" (Judith Kap. I—IV) noch einige Nachrichten über Personen und Ereignisse und insbesondere zwei chronologische Angaben enthalten sind, die das, was andere Quellen wahrscheinlich machen, teils bestätigen, teils ergänzen, so kann grundsätzlich auch Jes. 36, 2 ff. manches bewahrt haben, was aus guter Überlieferung geflossen ist und die Grenzen des gegeschichtlich Möglichen nicht überschreitet[1]. Solches Gut, das auf bester Tradition beruht, ist denn in der Tat die detaillierte Angabe über das Erscheinen eines assyrischen Detachements vor Jerusalem, eine Angabe, für welche in dem eigentlichen Berichte des Königsbuches (oben Sp. 157) kein Platz war, deren Richtigkeit aber nicht bezweifelt werden kann und deren Verknüpfung mit II Reg 18, 13 historisch wie literarisch berechtigt ist. Solches Gut sind ferner die Sätze 37, 8—9a und 37, 37 f., die freilich, wie oben Sp. 155f. ausgeführt wurde, erst wieder nachträglich als Glossen und Zusätze in die volkstümliche Erzählung von Hizkia und Sanheribs Feldherrn bzw. Hizkia und dem assyrischen Könige geraten sind, sind andererseits wohl auch die poetischen Stücke 37, 22—29 und 37, 33—35.

Das zweite derselben („*er wird nicht in diese Stadt kommen und wird keinen Pfeil hineinschießen . . .*") als ein trostreiches Orakel aufzufassen und als solches der ersten Phase des Krieges, der Zeit des drohenden oder schon begonnenen Vormarsches der Assyrer auf Jerusalem (s. oben Sp. 154f.), zuzusprechen, hindert nichts[1]. Ähnlich kann auch das erste Lied ohne Schwierigkeit auf einen bestimmten Vorgang des Jahres 701 bezogen werden: den Abmarsch des vor Jerusalem liegenden Kontingentes, das Sanherib angesichts der bevorstehenden Offensive der Ägypter zurückberief (s. oben Sp. 155). Denn die ersten Worte „*es verachtet dich, es spottet deiner die Jungfrau, die Tochter Zion*" bringen die Gefühle des Triumphes und der übermütigen Freude, die in diesem Augenblicke in Jerusalem geherrscht haben muß, treffend zum Ausdruck[2], während der zweite Teil des Spottgesanges „*hörst du wohl? von altersher habe ich es bereitet . . . so will ich dir meinen Ring an deine Nase legen und meinen Zaum an deine Lippen . . .*" nicht minder gut in Gestalt einer Rede Jhwhs dem Assyrer die ihm (seitens des nahenden ägyptischen Heeres) drohende Niederlage voraussagt.

2. Zu dieser Probehaltigkeit der Kernstücke und der einleitenden Verse 1—2 stehen die übrigen Bestandteile der volkstümlichen Erzählung Jes. 36—37 dadurch in auffallendem Gegensatz, daß sie fast nur Angaben bringen, die durch Unglaubhaftigkeit und ungeschickte Anlehnung an ungeeignete Quellen charakterisiert sind. Nur das Wichtigste sei hervorgehoben: Weder können wir annehmen, daß der Assyrer hebräisch gesprochen hätte, noch gar, daß er die Etiquette des Alten Orients fortgesetzt derart verletzte, wie es Jes. 36, 4—20 voraussetzen. Der Gedankengang der inhaltlich überladenen Reden, die dem Rabsaqe in den Mund gelegt werden, ist weder assyrisch noch dem assyrischen Standpunkte entsprechend, sondern jüdisch. Dabei ist noch erkennbar, wodurch der Verfasser dieser angeblichen Reden des assyrischen Feldherrn zu seinem Machwerk angeregt worden ist: die Glossen und Zusätze Jes. 37, 8—9a und 37, 38 erwiesen sich (oben Sp. 158) als älteren historischen Quellen zugehörig, die die Ereignisse des Jahres 701 sowohl wahrheitsgetreu als auch vor allem viel ausführlicher als das Exzerpt des Verfassers des Königsbuches schilderten. Aus diesen Quellen war natürlich bekannt, daß man in Jerusalem auf das Eintreffen der ägyptischen Armee gehofft hatte. So lag es nahe den Rabsaqe, von dem der Verfasser des Midrasches 36, 2 ff. keine rechte Vorstellung mehr hatte, hierauf anspielen zu lassen[3]. Denselben oder auch anderen Quellen, die insbesondere in II Chr. 29, 3 ff. Widerhall gefunden haben, war zu entnehmen, daß Hizkia den Kultus reformiert hatte. Daher also das auffällige Interesse des Assyrers für die Jhwh zukommende Verehrung (36, 7)! Die ausgezeichnete Quelle schließlich, der Jes. 37, 38 = II. Reg 19, 37 entstammt (s. oben), hat zweifellos auch genaue Nach-

1) Daß die mit der eigentlichen Juditherzählung nur lose verbundene Einleitung Angaben enthält, die kritischer Nachprüfung standhalten und aus alten Quellen geschöpft sein müssen, habe ich auf dem Hamburger Orientalistentag zu zeigen versucht (s. Zeitschr. d. Deutschen Morgenländ. Gesellschaft N. F. Bd. 6 [81] S. LII ff.). Die hier und ja auch sonst im hebräischen Schrifttum zu beobachtende eigenartige Verwobenheit von wertvollen Resten primärer Geschichtsquellen mit Sagen oder frommen Legenden erklärt sich einmal daraus, daß es im Geschmacke des nachexilischen Judentums lag, an Ereignisse und bedeutende Gestalten der Königszeit oder des Exiles anzuknüpfen, andererseits daraus, daß Verfasser oder Bearbeiter einer in der Vergangenheit spielenden Erzählung stets geneigt sind, ältere Quellen mindestens gelegentlich wörtlich zu übernehmen. (Eines Beweises für die bekannte Tatsache bedarf es ja kaum; ich beschränke mich daher auf ein ziemlich beliebiges Beispiel aus der Zahl der historischen Romane des 19. Jahrhunderts: würden Prokops Werke verloren gehen, so könnten Stücke derselben aus Felix Dahns „Kampf um Rom" zurückgewonnen werden). Wenigstens streckenweise steht also ein historischer Roman bzw. Midrasch zu seinen Unterlagen im selben Verhältnis wie ein jüngeres Geschichtswerk zum älteren.

1) Für eine andere Möglichkeit, die aber das Urteil über Jes. 36, 2 ff. prinzipiell nicht beeinflussen kann, s. unten Sp. 162.

2) Beachte besonders Vers 25 „*ich grub und trank fremde Wasser und trocknete alle Ströme Ägyptens*", womit ironisch angedeutet ist, daß sich die Assyrer voreilig schon als die zukünftigen Besieger Ägyptens gefühlt hätten.

3) Für die auffällige Verwandtschaft von 36, 6 mit Ez. 29, 6 f. vgl. Duhm, Jesaja [4] S. 260f.

richten über die Zerstörung syrischer Städte durch die Assyrer enthalten[1], so daß auch Jes. 36, 19 bzw. die Variante 37, 12 f. nicht als selbständige Überlieferung eines den Ereignissen nahestehenden Berichterstatters, sondern nur als Zitat — am unpassenden Ort! — bzw. als Reminiszenz zu werten sind[2].

3. Auch Jes. 37, 36 wird man keinen höheren Wert beimessen als dem eben besprochenen größten Teile von 36, 3 — 37, 35. Denn daß Sanherib nach seinem Siege bei Elteqe weder Jerusalem heimsuchte, noch den Vormarsch nach Ägypten antrat, vielmehr nach Regelung der palästinischen Angelegenheiten sogleich nach Assyrien zurückkehrte, erklärt sich auch ohne die verbreitete Annahme einer Gefahr, die den Assyrern seitens eines neuen ägyptischen Heeres gedroht haben soll, durch die Entwicklung der Verhältnisse im Osten des Reiches, welche einen Feldzug nach Südbabylonien dringend erforderlich machten[3]. Jesaja sind diese Zusammenhänge vielleicht nicht unbekannt geblieben — s. 22, 6: *und Elam hatte (doch) den Bogen entblößt ... und Qir den Schild enthüllt!*"[4] —, die große Menge aber und besonders eine spätere Zeit konnte in Sanheribs Abzug sehr wohl ein Wunder Gottes erblicken. Braucht dies schon von vornherein nicht zu befremden bzw. zur Umdeutung des von Jes. 37, 36 behaupteten Wunders in eine Pest zu führen, weil Ägyptens und Judas Bewahrung vor dem Einfalle assyrischer oder babylonischer Heere ja auch sonst in Legenden und Sagen Widerhall gefunden hat[5], so kommt für Jes. 36, 2 ff. noch hinzu, daß Juda tatsächlich gerade unter Hizkia einmal aus einer von Assyrien drohenden Gefahr, gewiß wider Erwarten, unversehrt hervorgegangen ist: als nämlich König Sargon, ohne seine Armee erst auf Kriegsstärke zu bringen und zu ungewöhnlicher Jahreszeit im Jahre 713 Asdod mit Krieg überziehen ließ, war dieses bzw. Philistäa nicht das einzige Gebiet, das zum Gehorsam gebracht werden sollte. Nach Sargons Bericht galt die Unternehmung vielmehr auch Juda, Edom und Moab[1]. Da Sargon dennoch nirgends einen Sieg über Juda meldet[2], ist gewiß, daß er sich mit einem Teilerfolg über Asdod, Gath und Asdudimmu[3] begnügen mußte, und daß Josephus (IX 276) mit Recht sagt, Hizkia habe sich vom König der Assyrer nicht einschüchtern lassen[4]. Darf man es unter diesen Umständen a priori für wahrscheinlich halten, daß sich Jes. 37, 36 > II Reg 19, 35 gar nicht auf eine glückliche Bewahrung Hizkias vor Sanherib bezieht — eine solche ist niemals vorgekommen — bzw. daß in Jes. 36, 2 ff. die Ereignisse von 713—711 und von 701 nicht gebührend auseinandergehalten sind, so wird diese Vermutung dadurch fast zur Gewißheit, daß Jes. 36, 2 ff. das angebliche Wunder des Engels Jahwehs ja vor der Erkrankung Hizkias und vor der Gesandtschaft Merodach-Baladans erzählt, welche eben in die Zeit Sargons und nicht Sanheribs gehören[5].

Damit entsteht freilich die Frage, ob nicht etwa auch das Orakel Jes. 37, 33—35 und vielleicht schon die vorangehenden Verse 30—32 (mit denen Jes. 20, 1 ff. [speziell Vers 3] in Beziehung stehen könnte) auf Sargons Feldzug von 713—711 zu beziehen seien. Dieser Möglichkeit weiter nachzugehen, besteht hier jedoch deshalb keine dringende Veranlassung, weil das Ergebnis, wie immer es sei, nichts daran ändern dürfte, daß eine Rekonstruktion der Ereignisse von 701 mit Hilfe der zur Zeit zur Verfügung stehenden Quellen möglich ist, und daß zu solcher Rekonstruktion neben dem Prisma Sanheribs nur der

---

1) Dies ergibt sich wiederum aus der engen Verwandtschaft der für das Königsbuch ausgezogenen älteren hebräischen Quellen mit den babylonischen Chroniken, die z. B. assyrische Feldzüge nach Phönizien und Ägypten verzeichnen.

2) Guzana (37, 12) war spätestens seit dem Beginne des 8. Jahrhunderts assyrische Provinz! Hier liegt also, wie schon die Erwähnung von Hamat, Sefarwajim und Iwwa im folgenden Verse zeigen, nichts als eine Reminiszenz an II Reg. 17, 6 und 17, 24 bzw. an die Quellen dieser Verse vor. Auf die gleiche Quelle führt die Nennung von Arpad (36, 19; 37, 13), welches, schon 740 von Tiglatpileser bezwungen, zusammen mit Hamat, Damaskus, Samaria usw. abfiel und wie diese von Sargon 722—720 bestraft wurde, so daß es ebenfalls in den älteren hebräischen Quellen über den Untergang Samariens genannt gewesen sein muß. Vgl. übrigens auch Jes. 10, 9.

3) Vgl. hierzu etwa Winckler, Auszug aus der Vorderasiat. Geschichte (1905), S. 21. Quellen: Sanh. Pr. III 42 ff.; Babyl. Chronik II 26 ff.

4) Vgl. hierzu oben Sp. 153 Anm. 3.

5) Vgl. für Ägypten außer Herodot II 141 etwa die versprengte Notiz bei Georgios Synkellos 453, 5, die man mit v. Gutschmid wohl am besten auf Nebukadnezars Feldzug von 605 bezieht (für die Einzelheiten s. MVAG. 1924, 2 S. 35 f.), und für Juda wiederum etwa die Judithsage, deren verbreitetes eigentliches Motiv durch Kap. I—IV mit einer von Nebukadnezar veranlaßten Strafexpedition des Jahres 591 in Verbindung gebracht worden zu sein scheint, welche von Anfang an nur den Nachbarn Judas, nicht auch diesem selbst gegolten haben kann; s. Zeitschr. d. Deutschen Morgenländ. Ges. N. F. Bd. 6 (81) S. LIII f.

1) S. Prisma S Zeile 29 f. Neue Übersetzung bei Luckenbill, Ancient Records of Assyria and Babylonia II S. 105 Nr. 195, frühere bei Ungnad a. a. O. S. 118. Die genaue Chronologie dieses Unternehmens ist strittig. Olmstead, Western Asia in the days of Sargon (1908) S. 78 f. und wohl auch History of Assyria S. 218 setzt es ins Jahr 713. Das wahrscheinlichste scheint mir, daß es von 713—711 dauerte; ähnlich Winckler bei Schrader, Keilinschriften und A. T.[3] S. 69.

2) Der Passus der Inschrift aus Nimrud, in dem sich Sargon „Unterwerfer von Ja-u-du" nennt, scheidet schon deswegen aus, weil der Text aus älterer Zeit stammt, s. Winckler, Keilschrifttexte Sargons I S. VI und bei Schrader[3] S. 67 f.

3) D. i. Azotas Paralios, s. Delitzsch, Paradies 290 und besonders Olmstead, Western Asia S. 79[69].

4) Selbst wenn die Bergfeste *A-za-qa-a*, die Sargon einmal in unklarem Zusammenhange nennt (vgl. Winckler, Altorient. Forsch. II, 570 ff.; Olmstead, History 219), das jüdische 'Azeqa sein sollte, würde sich Josephus nur einer ganz leichten Übertreibung schuldig gemacht haben; denn daß der Feldzug von 713—711 Juda nicht nennenswert betroffen haben kann, bestätigt ja die ganze folgende Entwicklung.

5) Ein weiteres Anzeichen dafür, daß der Midrasch Jes. 36—39 die Ereignisse von 713—711 und von 701 nicht auseinanderhält, könnte man in der Zeitangabe von Jes. 36, 1[a] > II Reg 18, 13[a] erblicken, da das 14. Jahr Hizkias das Jahr 712/11 ist (vgl. meine CKI S. 20 Anm.). In diesem Falle würde die Jahreszahl, für die, wie oben Sp. 158 gezeigt worden ist, in dem authentischen Bericht des Königsbuches unter keinen Umständen Platz ist, etwas günstiger als oben Sp. 159 beurteilt und zum ältesten Bestande von Jes. 36—39 — d. i. Jes. 37, 30 ff.? (s. sofort) — gerechnet werden müssen.

einheitliche Bericht II Reg 18, 13b—15 (16) und 19, 36, die wertvolle Reminiszenz Jes. 36, 2 > II Reg 18, 17 und die Glossen Jes. 37, 8—9a > II Reg 19, 8—9a herangezogen werden dürfen, Jes. 36, 3 — 37, 36 im übrigen aber beiseite gelassen werden müssen.

Zur Mandäerfrage.

Von Hans Heinrich Schaeder.

Obwohl die kleine, übersichtlich gegliederte und straff argumentierende Schrift von Behm[1] in erster Linie zur Orientierung weiterer theologischer Kreise bestimmt ist — und diesen Dienst wird sie dank scharfer Hervorhebung und zuverlässiger Beantwortung der aktuellen Fragen gewiß vortrefflich leisten —, wird auch der Orientalist, der die mandäischen Schriften studiert, sie mit großem Nutzen zu Rate ziehen. Sie zeigt vor allem, wie unentbehrlich hier die Mitarbeit der Theologen ist, die nun einmal für die feinere Interpretation solcher Texte eine Schulung mitbringen, wie sie der Philologe nur ausnahmsweise besitzt. Der Umstand, daß die orientalischen Literaturen zum größten Teil aus religiösen Schriften bestehn, sodaß der Orientalist immerfort mit ihnen umgehn muß, hat vielfach zu der Vorstellung geführt, daß, wer orientalische Sprachen treibt, damit schon den Marschallstab des Religionshistorikers im Tornister trägt und einer besondern religionswissenschaftlichen Ausbildung nicht bedarf. In andern Philologien herrscht dieser Optimismus nicht mehr. Und da schon heute von jemandem, der orientalische Sprach-, Rechts-, Kunstgeschichte mit Erfolg studieren will, eine gründliche linguistische, juristische, kunstwissenschaftliche Allgemeinbildung verlangt wird, so steht zu hoffen, daß allmählich in der Erörterung auch der Fragen der orientalischen Religionsgeschichte die Gesichtspunkte eines an sich gewiß höchst respektablen philologischen common sense einer disziplinierteren religionswissenschaftlichen Bildung den Platz räumen werden. Aber bis es so weit ist, sind wir auf die Hilfe der Theologen angewiesen, die im Falle der mandäischen Religion um so direkter und fruchtbarer sein kann, als durch Lidzbarskis großartiges Übersetzungswerk jedem religionsgeschichtlich Geschulten die Mitarbeit ermöglicht ist.

Behm gibt zunächst kurz an, wer die Mandäer sind, und skizziert die neuesten Etappen der Erforschung ihrer Literatur und Religion, die durch die Namen der drei Meister Nöldeke, Brandt und Lidzbarski bezeichnet sind[1]. Er stellt dann, in engem Anschluß an Brandt, die Vorstellungen zusammen, die man mit einiger Sicherheit als Konstanten in dem Wirrwarr des mandäischen Synkretismus betrachten kann: die Lehre von der Gefangenschaft der Seele in der irdischen Welt und die Bemühung um Sicherung ihrer Rückkehr in die Lichtwelt, die hauptsächlich durch mannigfache sakramentale Verwendung des „lebenden Wassers" erfolgt. Als Hauptquellen der mandäischen Religion bezeichnet er, neben der eben genannten gnostischen Erlösungslehre, den iranischen Dualismus, die babylonische Gestirnreligion und die altsemitische Naturreligion. Ein Überblick über die mandäische Polemik gegen das Christentum führt ihn zur Leugnung der Möglichkeit, den Mandaismus „für eine, wenn auch noch so entartete, christliche Sekte zu erklären", so wie er auch E. Petersons neuerlichen Versuch, Lidzbarskis Beweise für die Herkunft des Mandaismus aus dem Jordangebiet Palästinas anzugreifen und die Mandäer von christlich-gnostischer Spekulation abhängig sein zu lassen, mit Entschiedenheit ablehnt. Er gibt hierfür ein ausgezeichnetes Argument: „An welchen der unzähligen, weit auseinandergehenden Versuche, eine Synthese zwischen altorientalischem Synkretismus und Christentum zu finden, man auch denken mag — in dem einen Punkt kommen alle zusammen, daß Christus der oberen Welt angehört, und daß er der Erlöser der in die sinnliche Welt verstrickten Menschenseele ist. Gerade hier aber weicht die mandäische Religion ab und geht ganz andere Wege. Eine unüberbrückbare Kluft trennt sie von jeder christlichen Gnosis." Das ist in der Tat schlagend, womit natürlich anderseits nicht ausgeschlossen ist, daß sich in den mandäischen Schriften an einzelnen Stellen gedankliche und terminologische Einflüsse von der aramäisch-christlichen, z. B. der bardesanischen Gnosis nachweisen lassen mögen. Die Frage nach der Entstehung des Mandaismus wird davon nicht betroffen.

Der Schwerpunkt der Arbeit liegt nun in dem sorgsam durchgeführten Nachweis zahlreicher alttestamentlich-jüdischer Anklänge in der mandäischen Literatur sowie in der Untersuchung der Stellung Johannes des Täufers in ihr und ihres Verhältnisses zu Jesus und zur urchrist-

1) Behm, Johannes: Die mandäische Religion und das Christentum. Leipzig: A. Deichert 1927. (IV, 34 S.) 8° RM 1,50.

1) Da die Kenntnis des modernen Mandäertums für das Verständnis ihrer Entwicklung höchst aufschlußreich ist, so wäre den Literaturnachweisen S. 2 zweckmäßigerweise noch ein Hinweis auf J. H. Petermanns Schilderung, Reisen im Orient II 83 ff., hinzuzufügen. Zu S. 2 Z. 15: Der Punkt nach Marsh ist zu tilgen; diese Signatur ist keine Abkürzung, sondern der volle Name des Erzbischofs N. Marsh.

lichen Überlieferung. Die mandäischen Quellen erschließen „ein häretisches Judentum, das im Streit liegt mit Priestern und Ältesten, mit Tempelkultus und Schriftgelehrsamkeit in Jerusalem, eine Vermischung von jüdisch-apokalyptischen mit allgemein orientalisch-synkretistischen Glaubenselementen in einer Täufersekte . . ., kurz (eine) palästinisch-jüdische Gnosis des neutestamentlichen Zeitalters." Daraus ergibt sich die eminente Bedeutung der mandäischen Überlieferung und ihrer Erforschung für die Rekonstruktion des Spätjudentums in seiner vollen Ausdehnung. Kann man sich verhehlen, daß die Ergebnisse all der langjährigen Bemühungen, vom nachchristlichen Rabbinismus her das Judentum der Zeit Jesu zu erhellen (wie G. Kittels schönes Buch „Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum" sie übersichtlich zusammengestellt hat), keinen Vergleich mit dem Ausmaß neuer Erkenntnis aushalten, die uns bereits die ersten Schritte zur Erschließung der mandäischen Schriften gebracht haben? Erfährt jetzt nicht Bousset — dessen Andenken die Edition der „Mandäischen Liturgien" gewidmet ist und auf dessen Pionierarbeit Behm dankbar Bezug nimmt — eine so unerwartete wie glänzende Rechtfertigung, wenn er, unbekümmert um die Angriffe der Apologetik verschiedener Lager, die apokalyptisch-gnostische Linie in der Geistesentwicklung des nachexilischen Judentums als die eigentlich religionsgeschichtlich fruchtbare aufwies?

Der Gleichsetzung der neutestamentlichen Bezeichnung Jesu als Ναζωραῖος mit der Selbstbezeichnung der Mandäer als *Nāṣōrājē* stimmt Behm nicht direkt zu, scheint sie aber, da er die alte Ableitung von Ναζωραῖος aus Nazareth mit keinem Worte verteidigt, zu billigen. Dagegen hebt er mit vollem Recht hervor, daß aus jener Erklärung, wenn sie richtig ist, doch keineswegs der Schluß gezogen werden darf, daß Jesus „Naṣoräer im mandäischen Sinne gewesen sei, Glied der gnostischen Taufsekte der Urmandäer". Nicht minder wertvoll ist der Nachweis, daß die synoptischen Berichte von Johannes dem Täufer, obwohl die Mandäer in ihm ihren Gesandten verehren, die totale Verschiedenheit seiner Buß- und Reichgottespredigt von der mandäischen Gnosis über jeden Zweifel erheben. Behm kommt zu der sehr einleuchtenden Erklärung, „daß Johannes, der im Ostjordanland den Tod erlitt, hier von der täuferischen Gnosis um seiner Taufe willen stillschweigend als ihresgleichen in Anspruch genommen, zu ihrem Vorkämpfer und Heiligen erhoben und mit dem entsprechenden Legendenkranz umgeben worden ist. In das Gewand des mandäischen Offenbarers gehüllt, wurde er so zum Konkurrenten Jesu, zum Heros einer mit dem Urchristentum Palästinas rivalisierenden religiösen Bewegung." Daneben muß m. E. aber auch die Möglichkeit offen gelassen werden, daß Johannes aus der Täuferbewegung hervorging, sie jedoch geistig überwand und hinter sich ließ.

Daß die Mandäer, wie es in geistigen Kämpfen nicht anders sein kann, von ihren urchristlichen Rivalen in Einzelheiten abhängig wurden, während sie an andern Stellen eine ältere, ihnen und dem Urchristentum gemeinsame Tradition voraussetzen lassen, zeigt Behm an der Übertragung von Zügen der Gestalt Jesu auf den mandäischen Erlöser sowie an literarischen Berührungen, die vor allem das Johannesevangelium betreffen. Er spricht klar aus, daß zwischen diesem und der mandäischen Überlieferung ein Verhältnis gegenseitiger Bestätigung vorliegt: „das Johannesevangelium bestätigt von der urchristlichen Seite her, . . . daß Täufertum und Urchristentum einander als konkurrierende religiöse Bewegungen gegenübergestanden haben und sich polemisch auseinandergesetzt haben."

Wenn er aber weiterhin der Annahme einer Benutzung literarischer täuferischer Quellen durch den Verfasser des Johannesevangeliums mit äußerster Skepsis begegnet, so sehe ich die Gründe dafür nicht ganz ein. Daß es solche Quellen in schriftlicher Fixierung gegeben hat, ist doch mit Sicherheit aus der einfachen Tatsache zu erschließen, daß die mandäischen Schriften, die uns erhalten sind, in Babylonien bekanntlich mit einem dem nabatäischen eng verwandten Alphabet aufgezeichnet sind: es liegt doch auf der Hand, daß dies westaramäische Alphabet nur dadurch nach Babylonien gelangt ist, daß die vom Jordanland einwandernden Mandäer Schriften mitbrachten, die mit diesem Alphabet geschrieben waren, daß sie also schon in ihren westlichen Sitzen ein eignes Schrifttum auszubilden begonnen hatten. Das gilt ganz unabhängig von der Frage, in welcher Weise die mandäische Literatur in Babylonien umgearbeitet und erweitert wurde. Der Annahme, das griechische Johannesevangelium sei aus dem Aramäischen übersetzt, scheint Behm heute nicht mehr so positiv gegenüberzustehn wie OLZ 1924, 277f. Aber wenn auch die Frage der *actual translation* zweifelhaft bleibt, so steht doch die Tatsache der *virtual translation* außer Zweifel fest, d. h. das Johannesevangelium ist — wie G. Kittel in seinem vorhin genannten Buch 51 ausgezeichnet formuliert — „ein Werk eines aramäisch denkenden und griechisch schreibenden Verfassers". Daß dieser aber schriftliche Quellen benutzt habe, wird einerseits durch R. Bultmanns — mich als Außenstehenden völlig überzeugende — „Analyse des ersten Johannesbriefes", in dem er die homilienartige Bearbeitung einer in sich zusammenhängenden literarischen Vorlage nachweist[1], von einer neuen Seite her bestätigt. Anderseits aber muß die Frage nach der Benutzung fremder Vorlagen in bezug auf den Prolog des Johannesevangeliums m. E. besonders und zunächst ohne Rücksicht auf das Evangelium selber untersucht werden. Um von der inhaltlichen Spannung zwischen beiden ganz abzusehn: es steht doch fest, daß der Prolog, als hellenistische Stilform betrachtet, ein Rätsel ist, und daß der Vers 1 9 in seinem griechischen Wortlaut bis heute der eindeutigen Erklärung spottet, — daß hingegen durch die Rückübersetzung ins Aramäische völlig ungezwungen eine wohlbekannte und klare Stilform: die eines aramäisch-gnostischen Hymnus, von dem sich die polemisch-korrigierenden Glossen des Evangelisten einwandfrei abheben lassen, zutage gefördert und auch für die crux des v. 9 eine haltbare Erklärung angebahnt wird. Die Annahme einer Vorlage läßt sich für den Prolog schwerlich umgehn (daß sie aramäisch, nicht griechisch oder hebräisch war, liegt auf der Hand); daß sie dem Evangelisten schriftlich übermittelt wurde, braucht dabei nicht einmal angenommen zu werden. Behm beruft sich S. 29

1) Festgabe für Adolf Jülicher, 1927, 138 ff.

gegen die Annahme einer Benutzung literarischer Vorlagen durch den Evangelisten auf W. Bauer, während doch auch dieser Gelehrte für den Prolog zwar vorsichtig, aber sehr ernsthaft mit einer Vorlage rechnet (zu 1 6). Ihr Ursprung kann dann nicht anderswo als im Kreise der Johannesjünger gesucht werden. Allerdings würde es nicht angehn, sie deshalb schlechtweg als „mandäisch" zu bezeichnen. Wenn aber mein Versuch, in ihr einen Enōš-Hymnus nachzuweisen (vgl. OLZ 1927, 794 f.), einigermaßen das Richtige getroffen hat, so würde sie doch in die nächste Nähe des Stils der mandäischen Hymnodik rücken.

Zum Schluß gibt Behm eine ganz kurze Skizze des Verhältnisses zwischen der christlichen und der mandäischen Erlösungsidee, die er in anderm Zusammenhang weiterzuführen gedenkt. Dies ist der einzige Teil seiner vortrefflichen Schrift, gegen den ich Bedenken vorzubringen hätte. Behm sieht, genau wie K. Holl in seinem bekannten programmatischen Aufsatz über „Urchristentum und Religionsgeschichte"[1], den Kern des christlichen Erlösungsgedankens in dem Glauben an die von dem gnädigen, liebenden Gott gewährte Vergebung der Sünden, die durch die geschichtliche Persönlichkeit Jesus Christus vollzogen und verbürgt ist. Dieser Glaubenshaltung stellt er die typische gnostische Soteriologie, wie die Mandäer sie vertreten, gegenüber. Damit läuft diese Gegenüberstellung, genau besehn, auf die alte und oft vorgenommene Konfrontation von Christentum und Gnosis hinaus. Aber es fragt sich, ob und wieweit sie hier fruchtbar ist. Gewiß kann Behm für sich geltend machen, daß jener christliche Erlösungsglaube im Evangelium Jesu fest verankert ist und sich durch die ganze Entwicklung der christlichen Religion hindurch als das eigentlich typische und beherrschende Moment in ihr durchgesetzt hat. Aber ist mit ihm das Wesen des Urchristentums und seines Christuskultes, zumal des Urchristentums im Vergleich mit andern ihm zeitlich und örtlich nahestehenden Religionen, erschöpft? Zeigen nicht sowohl die synoptische wie die paulinische und die johanneische Soteriologie Züge, die sie aufs engste mit dem gnostischen Erlösergedanken in Verbindung bringen? Kann man in ihrem Sinne wirklich von dem „geschichtlichen Jesus Christus" als dem Erlöser reden? So verkehrt es wäre, die bei aller Gebundenheit an die Denkformen und Ausdrucksweisen der Zeit unverkennbare Einzigartigkeit des urchristlichen Erlösergedankens zu verkennen, so scheint doch bei einem Vergleich der urchristlichen mit der mandäischen Soteriologie von den weitgehenden Gemeinsamkeiten der Weltanschauung, die hinter beiden steht, ausgegangen werden zu müssen, schon damit geschichtsfremde Wertgesichtspunkte, die sich sonst leicht in die Betrachtung einschleichen, vermieden werden.

Das gilt nun noch in besonderm Sinne, wenn man den Jesus der Evangelien den Mandäern gegenüberstellen versucht. Um das zu erklären, muß ich etwas ausholen. Behms Schrift läßt eine eminent schwierige Frage beiseite, die der Verf. zweifellos sieht, aber im Rahmen dieser Arbeit und im Hinblick auf ihr präzisiertes Thema zu behandeln allerdings keine Veranlassung hatte. Es ist die Frage, wie das Stadium, in dem die Mandäer die Gestalt Johannes des Täufers rezipierten und in leidenschaftlichen Gegensatz zur entstehenden urchristlichen Bewegung traten, das Stadium also, das das Interesse des Religionshistorikers hauptsächlich auf sich zieht, in die Gesamtentwicklung der mandäischen Religion einzureihen ist. Wir haben nämlich sonst eigentlich nur noch einen chronologisch leidlich festen Punkt: die Kodifikation des *Ginzā* um die Wende des 8. Jahrh. Wohl aber können wir in diesem Buch verschiedene Stufen religiöser und spekulativer Entwicklung unterscheiden, die allerdings nicht nur in- und durcheinandergeschoben, sondern zum Teil disparat und miteinander unvereinbar sind. Der Grund dafür ist längst erkannt: die Entstehung des mandäischen Corpus ist nicht in einem einheitlichen Prozeß literarischer Erzeugung erfolgt, sondern beruht auf einer Sammlung von gnostischen Texten und Textfragmenten verschiedenster, für uns in kaum einem Falle eindeutig erkennbarer Provenienz, die mehr oder weniger oberflächlich redigiert und zusammengefügt wurden[1]. Es fragt sich nun, ob sich trotzdem eine Kontinuität in der mandäischen Religionsentwicklung aufweisen läßt und wo sie zu suchen ist. Den einzigen der Sache auf den Grund gehenden — allerdings in einem entscheidenden Punkt durch Lidzbarskis Nachweis der westlichen Herkunft der Mandäer überholten — Versuch, diese Frage klar zu beantworten und daraufhin die Entwicklung in den Hauptpunkten zu konstruieren, hat Brandt in seiner

1) Zeitschr. f. syst. Theol. 2, jetzt Ges. Aufsätze II.

1) Darin beruht der entscheidende Unterschied zwischen dem mandäischen Synkretismus und der systematisch durchgearbeiteten Welt- und Erlösungslehre Manis. Wenn man ihn als bewußten Synkretisten bezeichnet (vgl. zuletzt OLZ 1927, 913), so läßt man die Frage offen, auf die alles ankommt: ob sein „Synkretismus" wahlloses Zusammenraffen bedeutete, wie wir es bei den Mandäern, in der koptisch-gnostischen Literatur oder allerdings auch bei den zentralasiatischen — nicht bei den westländischen — Anhängern Manis beobachten, oder ob er vielmehr auf einem Prinzip, einem bewußten Systemgedanken beruht, — und daß dies der Fall ist, meine ich hinlänglich bewiesen zu haben.

letzten Schrift unternommen[1]. Er statuierte dabei als Ausgangspunkt eine baptistische Naturreligion, die in gewissem Maße den konstanten Lehrbegriff der mandäischen Religion bildet, an den sich im Laufe der Entwicklung in buntem Durcheinander die verschiedensten Elemente ankristallisiert haben; Behm hat sich, wie schon bemerkt, hierin durchaus an Brandt angeschlossen. Ich glaube aber, daß man damit nicht durchkommt, sondern einen Schritt weitergehn und das eigentlich Primäre, darum auch das eigentlich Konstante, gar nicht in einer bestimmten religiösen Doktrin, sondern im Kultischen suchen muß, dessen Ursprung in vorreligiösen, magischen Vorstellungen, m. a. W. in dem alles beherrschenden Taufsakrament liegt, und das seinen magischen Charakter im Lauf der Entwicklung nicht nur nicht verloren, sondern ständig verschärft hat. Am Anfang steht also, wie mir scheint, die Verwendung des „lebenden Wassers" als magischer Panacee für Heilungs- und Reinigungszwecke. Sie erfährt eine Sublimierung durch das Hinzutreten der gnostischen Lehre von der Herabkunft der Seele aus der Lichtwelt und ihrer Fesselung in die Materie und den irdischen Leib, von ihrer Erweckung durch den göttlichen Gesandten und ihrer Rückkehr in die obere Welt, vorbei an den astralen Dämonen; das lebende Wasser, das von den der Lichtwelt nahen Bergen im Norden herabströmt, erhält jetzt eine neue Deutung: es symbolisiert und verbürgt die Verbindung zwischen der oberen lichten und der unteren finsteren Welt. Zugleich aber tritt das religiöse Denken der Mandäer vollkommen unter den beherrschenden Gesichtspunkt der δεισιδαιμονία, der Dämonenfurcht und Dämonenabwehr. Ihre religiöse Praxis konzentriert sich auf apotropäischen Zauber: dazu dient einerseits das Tauf- und Ablutionszeremoniell, anderseits aber — höchst charakteristischerweise — die Rezitation[2] religiöser Texte, die nicht sowohl um ihrer selbst und ihres Inhaltes, als um der in ihnen steckenden, dämonenverscheuchenden Zauberkraft willen rezipiert, weiter überliefert und vorgetragen werden. Das tritt besonders klar beim Totenritual hervor: es ist nichts andres als ein umständlicher Zauber, der den ungehinderten Aufstieg der Seele des Verstorbenen garantieren soll. Natürlich kann keine Rede davon sein, daß der religiöse und ethische Inhalt der heiligen Schriften der Mandäer durch ihre magische Funktion aller spezifischen Bedeutung und religiös erbaulichen Wirkung entledigt worden sei. Aber das Verhältnis ist dasselbe wie bei den kosmologischen und eschatologischen Texten, den Gebeten und Litaneien, die wegen der ihnen beigelegten magischen Kraft in die hellenistischen Zauberpapyri aufgenommen sind und in diesem Rahmen keine religiöse Eigenbedeutung mehr haben.

Wie weit diese Entwicklung zur apotropäischen Taufsakramentsmagie fortgeschritten war, als die Mandäer mit Johannes dem Täufer und der urchristlichen Bewegung in Berührung kamen, läßt sich einstweilen ebenso wenig angeben wie die konkreten Faktoren, unter deren Einwirkung diese Entwicklung sich vollzogen hat. Nur soviel kann man sagen, daß der Annahme, sie habe sich im Jordanlande, vor der Auswanderung nach Babylonien vollzogen, keine ernstlichen Bedenken entgegenstehn. (Wegen der unleugbaren Berührungen zwischen dem Mandaismus und den Mithrasmysterien — in denen gleichfalls eine Synthese von gnostischer Soteriologie, iranischem Dualismus und babylonischer Astrallehre stattfindet, allerdings mit positiver, nicht negativ dämonistischer Auffassung der Gestirne — sei wenigstens daran erinnert, daß im Ḥaurān, dessen Namen bei den Mandäern ein himmlischer Genius trägt, ein Mithräum entdeckt worden ist).

Von hier aus möchte ich den Blick auf das Verhältnis Johannes des Täufers und Jesu zu den Mandäern richten. So gewiß die Predigt des ersteren so gut wie nichts mit dem mandäischen Glauben an die universale magische Kraft des lebenden Wassers gemein hat, immerhin hat er doch das Zeremoniell der Jordantaufe beibehalten, ohne daß wir sagen könnten, wieweit er darin einen bloßen symbolischen Akt sah bzw. wieweit er ihm eine faktisch reinigende, also zumindestens halbmagische Wirkung zuschrieb; daß viele von seinen Täuflingen hauptsächlich an die letztere glaubten, werden wir unbedenklich annehmen dürfen. Deutlicher sehn wir in bezug auf Jesus. Wenn er auch einerseits das Taufsakrament ebenso wie das Sakrament der Brot- und Weinkommunion, dessen unmittelbares Vorbild wir nicht kennen, durchaus spiritualisiert hat, so steht dem auf der andern Seite die Tatsache gegenüber, daß die Evangelien ihn in erster Linie als Zauberer zeigen. Dieser Zug ist für sein Bild konstitutiv und schlechterdings nicht wegzudenken. Insofern ist er in seiner Praxis unzweifelhaft nahe mit den Mandäern und ihren magischen Praktiken verwandt. Er teilt mit ihnen auch die entschieden antiintellektualistische, das rabbinische Schriftgelehrtentum scharf ablehnende Haltung, — zu-

1) Die Mandäer, Verh. Kon. Akad. Wet. te Amsterdam, Afd. Lett. N. R. XVI 3, S. 32 ff.

2) = arab. *qur'ān*, „leiernder Vortrag heiliger Texte" (Snouck Hurgronje). Vgl. Horovitz, Islam XII 66 ff.

gleich aber gewahren wir einen charakteristischen Unterschied: während ihr Sakramentszauber — ebenso wie ihre Literatur — durchaus von der Dämonenfurcht beherrscht erscheint, stehn seine ausgedehnte magische Praxis, seine Exorzismen, Krankenheilungen und Totenerweckungen, im Zeichen eines siegreichen, aus dem Gefühl unmittelbarer Gottverbundenheit gespeisten Bewußtseins der Herrschaft über die Dämonen. Liegt hier nicht auch die eigentliche Wurzel seines messianischen Selbstbewußtseins? Während Johannes, falls wir den Evangelien hierin trauen dürfen, über den Anspruch, ein Vorläufer des Enōš, des wahren Gottgesandten zu sein, nicht hinausging und dessen magische Kräfte nicht prätendierte, sondern erst im Kreise seiner Jünger bzw. bei den Mandäern mit dem Enōš identifiziert wurde, — man erinnere sich, daß Muhammed in sich selber zwar das „Siegel der Prophetie" sah, aber auf die Beglaubigung seiner Sendung durch ein magisches Charisma nicht nur verzichtete, sondern sie scharf von sich wies, — gelangte Jesus durch die fortgesetzte magische Bewährung seiner Berufung mit innerer Selbstverständlichkeit zu dem Bewußtsein, selber der Enōš zu sein. Aber in seiner Predigt lagen die Keime einer Entwicklung, die im Laufe der Zeiten zur völligen „Entzauberung" des Christuskultes, zu einer radikalen und doch ohne Bruch vollziehbaren Ausscheidung des Magischen führen kann, während die Mandäer eben darin geistig erstickt sind.

Eine babylonisch-jüdische Parallele (der „kleine Versöhnungstag").

Von Ed. Mahler.

Unter dem Titel „Der kultische Kalender der Babylonier u. Assyrer"[1] veröffentlichte 1915 B. Landsberger eine interessante Studie, in der (S. 114) jene Tage genannt werden, an denen „eine charakteristische Form der Liturgie, das *šigū*" vorgeschrieben ist. Und da wird erwähnt, daß gelegentlich auch der 28. Tag des Monats zu jenen Tagen gehört, an denen die „durch den Zorn Gottes gänzlich Verkommenen um die Vergebung von Sünden, Beruhigung des Herzens" flehen.

Eine Analogie dazu finden wir im jüdischen Kalender. Da gilt — wie ich dies bereits anderweitig[2] hervorgehoben habe — der 29. Tag des Monats, sonst ערב ראש חדש genannt, als ein יום כפור קטן, d. h. als „kleiner Jom-Kippur = Versöhnungstag", an dem Gott, der Weltschöpfer, Gericht hält und an dem die Gemeinde um „Vergebung der Sünden" fleht.

Fällt aber dieser Tag auf einen Freitag, so gilt schon der Donnerstag, also der 28. Monatstag als יום כפור קטן; ja, es kann vorkommen, daß schon der 27. Tag der יום כפור קטן ist, wenn nämlich der 29. Monatstag auf Sabbat fällt. Es können sogar beide Fälle in zwei aufeinander folgenden Monaten eines Jahres eintreten. Fällt nämlich beispielsweise — wie dies im abgelaufenen jüdischen Kalenderjahre (5687) der Fall war — der 1. Tammuz auf Freitag, dann ist auch der 29. Tammuz ein Freitag, und da dann der 1. Ab auf Sabbat fällt, ist auch der 29. Ab ein Sabbat; der eine יום כפור קטן fällt dann auf Donnerstag 28. Tammuz und der folgende auf Donnerstag 27. Ab.

Auch sonst ist hier eine auffallende Analogie zu verzeichnen. Landsberger sagt nämlich: „Der monatliche *šigū*-Ritus ist an den bezeichneten Tagen kein obligater, sondern er kann, wohl wenn der Gesamtcharakter des Monats ein fröhlicher ist, entfallen." Auch dies finden wir im kultischen Kalender der Juden. Am 29. Kislev, an dem der vor dem Neumond Tebeth abzuhaltende יום כפור קטן statthaben sollte, entfällt dieser wegen der Chanukkah; dasselbe gilt für den dem Neumond Ijar vorangehenden 29. Nisan, da der Nisan-Monat wegen des Passah-Festes ein Freudenmonat ist. Aus gleichem Grunde entfällt auch der Jom-Kippur-Katan am 29. Tischri, weil diesem das Sukkothfest vorangeht. Auch am 29. Elul entfällt dieser Ritus, doch hat dies seine Begründung in den vom 1.—10. Tischri statthabenden 10 Bußetagen, und daß der 10. Tischri ohnehin als der große Versöhnungstag = יום כפור begangen wird.

Neuere wissenschaftliche Literatur in osmanisch-türkischer Sprache. I.

Von Paul Wittek.

Die Berichterstattung über die den Orientalisten interessierenden in osmanisch-türkischer Sprache erscheinenden Werke, wie sie hier aufgenommen werden soll, hat zunächst um beinahe ein Dezennium zurückzugreifen, um die mit Ende des Weltkriegs abgerissene Verbindung wiederherzustellen. Die zu Anfang dieser Periode infolge der Ungunst der allgemeinen Verhältnisse sehr kärgliche Produktion hat seit der Konsolidierung des neuen Staates einen erfreulichen Aufschwung genommen und einige sehr bedeutende Werke zu verzeichnen.

Eine auch die breitere Öffentlichkeit (vgl. z. B. den Leitartikel im *Iqdām* v. 18. 1. 27) beschäftigende, mit der Frage der Sprachreform

1) Leipz. semit. Studien VI, 1/2.
2) ZDMG. LII, 236.

in engem Zusammenhange stehende Angelegenheit ist die Schaffung eines „Allgemeinen Wörterbuches des Türkischen". Die türkische Regierung hat ein von Hüsejn K'āzim verfaßtes, auf mehrere Bände berechnetes Wörterbuch in Druck gegeben, das außer der anatolischen, der aserbaidschanischen und der krimtatarischen Literatursprache auch das Dschagataijische und Kasantatarische umfassen und gelegentlich auch noch die anderen Türksprachen sowie die Dialekte mitberücksichtigen soll. Doch wird das Material des Radloffschen Wörterbuches (dessen Neubearbeitung im Verein mit deutschen und türkischen Gelehrten in Leningrad geplant wird) keineswegs ganz aufgearbeitet werden. Was von der Art der Aussprachebezeichnung und der Beibringung von Belegstellen sowie von den etymologischen Methoden dieses Werkes verlautet (dessen Verf. übrigens die recht wenig geglückte „offiziöse" Koranübersetzung geliefert hat), ist wenig befriedigend. Ein großes Wörterbuch soll auch der in Ägypten lebende, wegen seiner ausgedehnten Materialsammlungen und noch mehr infolge seiner phantastischen etymologischen Spekulationen vielbestaunte Nūreddīn Mustafa vorbereiten. Wünschenswert dagegen ist eine baldige Drucklegung des das Altosmanische und die anatolischen Dialekte umfassenden Wörterbuches von Weled Čelebi (seinerzeit Großmeister des Mewlewi-Ordens, jetzt Abgeordneter). Aus der Anzahl von kleineren Wörterbüchern ist das hübsch und handlich ausgestattete türkisch-türkische Lexikon von M. Behāeddīn: *Jeni türkğe luġat* (Konstantinopel, Ewkaf-Druckerei o. J., 711 S.) hervorzuheben, das sich mir beim Gebrauch auch für ältere Texte ausgezeichnet bewährt und jetzt in 2. Aufl. vorliegt. Angesichts der Zunahme der türkisch geschriebenen kunsthistorisch-archäologischen Materialpublikationen ist das von Gelāl Es'ad[1] verfaßte französisch-türkische, türkisch-französische archäologische Fachlexikon *San'at Qamusy* (Konstantinopel, Staatsdruckerei, 1340/1, 269 S., 60 S.) gewiß willkommen. Über A. Vahid, A condensed Dictionary English-Turkish (Konstantinopel 1924, Oxford University Press, 720 S.) vgl. OLZ XXX, Sp. 290.

Auf dem Gebiete der Grammatik verzeichne ich Prof. Dr. Bekir Čobanzāde (Krimtatare, ausgebildet in Budapest, jetzt Dekan der Orientalistischen Fakultät in Baku), *Türktatar lisāniyjātyna medḫal* (Baku 1924, 213 S.) und *Qrimtatar 'ilm-i sarfy* (Aq-Meşğid 1925, 185 S.). In ersterem S. 80ff. eine selbständige Klassifizierung der Türksprachen (vgl. Th. Menzel in Islam, XVI, 33), S. 55ff. und *Qrimtatar sarfy* 131ff. eine interessante Analyse des türkischen Zahlwortes: *sekiz* „8" und *doquz* „9" werden analog zum Finnischen als 2×10 bzw. 1×10 (d. i. 10—2 bzw. 10—1) erklärt, wobei *sek* als *jeki, iki* „2"; *toq* als *tek* „1" angesprochen, *iz* bzw. *uz* aus einem *myš* „10" abgeleitet wird, das tatsächlich in *altmyš, jetmiš* die Stelle des *on* vertritt, die dieses in *seksen* (= *sekiz-on*) und *doqsan* (= *doquz-on*), ferner in altaisch *üčön* „30", *törtön* „40" und teleutisch *päžon* „50", *alton* „60" innehat (vgl. Radloff, Phonetik 37); *otuz* = *üčyz* ist wieder mit *iz, jirmi* = *jikir(iki)-mi* und *elli* = *bjel* (vgl. čuwašisch *pilek* „5") *-mi* mit einem Derivat von *myš* gebildet. Nur *qyrq* fällt aus der Reihe; Verf. denkt an eine Entlehnung aus dem Mongolischen (*qojer qorin* = 2×20).

Eine kurze alte Grammatik des Türkischen samt Glossar enthält die von dem unermüdlich und mit anerkennenswerter Sorgfalt arbeitenden Kilisli Rif'at nach einer Handschrift des Konstantinopler Museums herausgegebene *Hiljat al-insān wa-ḫalbat al-lisān* (Konstantinopel 1338—40, VIII, 230 S.) des Ibn Muhannā (wohl identisch mit dem bei Brockelmann, GAL. II, 199 angeführten, 825 h. zu Kerman verstorbenen Verfasser der 1318 zum zweiten Mal in Bombay gedruckten *'Umdat aṭ-ṭālib*). Das arabisch geschriebene Werk zerfällt in drei aus analog angeordneten Grammatiken und Glossaren bestehende, dem Persischen (69 S.), Türkischen (122 S., bis jetzt der älteste Beleg für das Ost-Ogusische, spätere Aserbaidschanische) und Mongolischen (38 S.) gewidmete Teile. Die Konstantinopler Handschrift ist auch in den von Melioranski herausgegebenen Teilen 2[1] und 3[2] vollständiger, wie sie auch Titel und Verfasser des Werkes nennt. Über den bei Ibn Muhannā zweimal genannten Mehmed b. Qais und dessen dem Chwaresmschah Ğelāleddīn (gestorben 1231) gewidmetes Werk s. Köprülüzāde M. Fu'ād in *Türk Jordu* Nr. 26 (*Feber* 27). Danach wurde das (*Ṭibjān al-luġāt at-turkī 'alā lisān al-qanqlī* betitelte) Werk des Mehmed b. Qais mehrfach direkt und indirekt ausgewertet, vor allem in dem *Šerefnāme* des Ibrāhīm Fārūqī[3], das in einer Handschrift der Universitätsbibliothek Konstantinopel[4] vorliegt und außer türkischen gram-

1) Verf. mehrerer antiquarischer Studien *(Eski Istanbol; Kadiköj; Galata).*

1) Veröffentlichungen der Fakultät der orientalischen Sprachen der Universität Petersburg 1900.

2) Zapiski der orientalischen Abteilung d. russ. Archäol. Ges. XV (Petersburg 1904) 75ff.

3) S. Saleman, Mél. Asiat. IX 514f. 532.

4) *Luġat Ibrāhīm Šāhī taṣnīf mewlānā Ibrāhīm Fārūqī.*

matischen Regeln und Wörtern eine Fülle von historisch, geographisch und ethnologisch bedeutsamen Materialien aus dem *Ferheng* des Mehmed b. Qais überliefert[1]. Eine anonyme *Al-Qawānīn al-kullīja li-ḍabṭ al-luġa at-turkīja* betitelte grammatische Abhandlung samt Glossar, verfaßt in dem mamlukischen Ägypten, veröffentlicht demnächst das Turkologische Institut der Stambuler Universität (79 S. — Einleitung u. Indices).

Dieses von Köprülüzāde M. Fu'ād (Dekan der philologischen Fakultät, seit Sommer 1927 Heidelberger Dr. phil. h. c.) 1924 ins Leben gerufene und von ihm geleitete *Türkijjāt Institüsi*, das mit der Katanof-Bibliothek einen wertvollen Grundstock erhalten hat, ist ein großer Fortschritt gegenüber dem bald nach Kriegsende eingegangenen *Āṡār-i islāmijje we millijje tedqīq enǧümeni*, statt dessen bis zum 3. Bd. gediehenen *Millī tetebbü'ler meǧmū'asy* nunmehr als Organ des Institutes die *Türkijjāt Meǧmū'asy* erscheint, von der Bd. I (1925) vorliegt, Bd. II unmittelbar vor der Fertigstellung steht. Die Zeitschrift bringt außer Originalaufsätzen Übersetzungen von einschlägigen Aufsätzen und Anzeigen aus europäischen Organen und gibt in der Rubrik „Turkologische Nachrichten" eine reiche Übersicht über die gesamte turkologische Produktion, besonders die in den Sowjetrepubliken, zu denen Köprülüzāde persönlich und als Mitglied der Leningrader Akademie der Wissenschaften engste Beziehung hat. Mit der Zeitschrift ist ein sehr brauchbares, einsprachiges Zentralorgan der Turkologie geschaffen.

Auf die bedeutenderen Aufsätze dieser Zeitschrift wird jeweils im Zusammenhang verwiesen werden. An eigentlich turkologischen Originalbeiträgen sind hier anzuführen Köprülüzāde, *Oġuz etnolożisine dā'ir tārīḫī noṭlar* und 'Abdulqādir, *Kitāb Dede Qorqud haqynda*. Neǧīb 'Āsym berichtet über eine zweite Handschrift (Aja Sofia Nr. 1334) des von ihm (nach der fragmentarischen Veröffentlichung in Keleti Szemle VII zum zweiten Mal) herausgegebenen, in „kāšǧarischer Sprache", d. h. in der zentralasiatischen Literatursprache, dem „*Turk ḫāqānī*" des Maḥmūd Kāšǧarī, verfaßten *Hibat al-ḥaqā'iq* des Edīb Aḥmed (I: Einleitung, Umschrift, Erklärungen, Wörterverzeichnis, II: Faksimile der uigurisch geschriebenen, mit arabischer Interlineartranskription versehenen Handschrift Aja Sofia Nr. 4757; Konstantinopel 1334, 112 S., 55 S.). Für den Titel dieses Moraltraktates von der Art des *Qudatġu Bilig*, dem er auch zeitlich nahe steht, schlägt jetzt Neǧīb 'Āsym die Lesung *Ajbet ul-ḥaqā'iq* vor. Köprülüzāde, der der *Hiba* schon *Millī tetebbü'ler* III, 369 eine Besprechung gewidmet hat, weist *Türk. Meǧm.* I, 227ff. auf das Weiterleben des Edīb Aḥmed in späterer Zeit hin, wo ihm eine allerdings durchaus legendäre Vita in Newā'īs Übersetzung von Ǧāmī's *Nafaḥāt al-uns*[1] gewidmet ist und seine Verse zitiert werden[2]. Von Neǧīb 'Āsym ist noch sein *Orḫon Ābedeleri*, Konstantinopel 1341, 165 S. anzuführen, das nach einigen einleitenden Kapiteln über die Orchon-Denkmäler, die Schrift und Sprache ihrer Inschriften und einer Übersetzung von W. Bartholds bekannter Abhandlung „Die historische Bedeutung der alttürkischen Inschriften" einen auf V. Thomsen und W. Radloff fußenden Text samt osmanisch-türkischer Interlinearversion und Kommentar enthält.

1) Letzterer selbst wahrscheinlich identisch mit dem Verfasser des *Mu'ǧam* (Gibb Ser. X).

1) Hs. *Nasā'im al-maḥabba* der Pariser Bibliothèque Nationale.

2) Newā'ī, *Münše'āt*, Bakuer Ausg. S. 52. — Besprechungen: J. Deny in Rev. du Monde Mus. LX (1925) 189ff und T. Kowalski, Körösi Czoma Arch. I 422ff.

Besprechungen.

Tillich, Professor D. Dr. Paul: **Das Dämonische.** Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte. Tübingen: J. C. B. Mohr 1926. (44 S.) gr. 8° = Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, Heft 119. RM 1.50. Bespr. von H. Rust, Königsberg i. Pr.

Dem Verf. bedeutet das Dämonische die übergreifende Form, die ein gestaltendes und gestaltzerstörendes Element in sich vereinigt, und damit ein Gegen-Positives, eine positive, d. h. formschaffende Formwidrigkeit. Wie dieser Begriff zunächst auf S. 5—9 an den fratzenhaften Götterbildern der Primitiven und der Inder veranschaulicht wird, so wird er auf S. 24—31 zur Deutung der Religionsgeschichte verwendet: Die Entdämonisierung der Religion läßt sie der Entgötterung und damit einer neuen Dämonie verfallen.

Lokotsch, Dr. Karl: **Etymologisches Wörterbuch der europäischen (germanischen, romanischen und slavischen) Wörter orientalischen Ursprungs.** Heidelberg: C. Winters Universitätsbuchhandlung 1927. (XIX, 243 S.) gr. 8° = Indogerm. Bibliothek, hrsg. von H. Hirt und W. Streitberg. 1. Abt. 2. Reihe Bd. 3. RM 13—; geb. 15—. Bespr. von H. Jensen, Kiel.

Das vorliegende etymologische Wörterbuch verdankt seine Entstehung der Absicht, einmal mit den vielen Unzulänglichkeiten aufzuräumen, die sich in den meisten Wörterbüchern

betreffs der Herkunft der aus orientalischen Sprachen entlehnten Wörter finden. Besonders schlimm steht es bekanntlich mit dem Ansatz der orientalischen Ausgangsform, da den meisten Verfassern etymologischer Wörterbücher die Kenntnis oder wenigstens die genauere Kenntnis orientalischer Sprachen gemangelt zu haben scheint. In diesem Punkte stellt nun das vorliegende Werk eine erfreuliche Erscheinung dar. Der Verf. hat sich erfolgreich bemüht, soweit seine Sprachkenntnisse reichen — und sie reichen offenbar recht weit — das orientalische Ausgangswort in korrekter Form zu geben. Die Darstellung der weiteren Schicksale der entlehnten Wörter zeugt von guter Kenntnis der etymologischen Literatur, die in der Regel auch angegeben wird. Daß ein Buch mäßigen Umfanges, das für den bequemen und praktischen Gebrauch bestimmt ist, die Idealforderung an ein etymologisches Wörterbuch, den genauen geschichtlichen Gang der Entlehnung bis ins einzelnste darzulegen, nicht erfüllen konnte, muß man dem Verf. zugeben; vielleicht hätte aber doch in manchen Fällen dieser Gang durch kurze Bemerkungen ('aus, über' u. dgl.) etwas näher angegeben werden können. Einer der Hauptvorzüge des Buches ist seine große Vollständigkeit; enthalten doch die Wortindices am Schlusse des Buches rund 10 000 Wörter. Allerdings möchte ich hier gleich zwei Fragen an den Verf. richten: warum haben beispielsweise die malayischen, assyrischen u. a. Wörter einen besonderen Wortindex, die japanischen, chinesischen, persischen, türkischen, sanskritischen u. a. Wörter nicht? Ferner: warum sind im Index die russischen Wörter im russischen Alphabet gegeben worden, während sie im Text selber doch in Umschrift auftreten? Die bulgarischen Wörter erscheinen doch auch nur in Umschrift. — Trotz der unleugbaren Verdienste des Buches lassen sich doch auch einige Schwächen nicht verkennen. Ein solcher schwacher Punkt ist entschieden die Art der Umschrift. Der Verf. sagt darüber (S. XI): „Die Umschrift der orientalischen Formen ist entsprechend dem Gebrauche der Semitisten, der Indologen und der Sinologen erfolgt; es schien mir dies praktischer zu sein, als eine einheitliche Umschrift zu wählen und durchzuführen." Daß das praktischer sein soll, wird niemand zugeben wollen, der die Vielfältigkeit unserer Umschriften kennt, und wie soll sich vollends etwa ein Germanist oder Romanist, der meist weder die Umschrift der Semitisten noch der Indologen, geschweige denn die der Sinologen (die leider überhaupt noch keine einheitliche Lautschrift anwenden) kennt, in dieser Buntheit zurechtfinden? Ein Beispiel für viele: In Nr. 933 bedeutet *j* in dem Sanskritwort *jaṅgala* (so richtig statt *jaṇgala*) einen ganz anderen Laut als in der folgenden Nr. 934 in dem türkischen Worte *japyḳ*, wieder einen anderen in Nr. 955 in dem chinesischen Wort *jên*. Einheitlichkeit wäre hier unbedingt geboten gewesen, andernfalls hätten die verschiedenen Umschriften wenigstens vorweg erläutert werden müssen.

Eine gewisse Flüchtigkeit ist in der Anwendung der diakritischen Zeichen leider nicht zu verkennen; besonders ist das im Türkischen der Fall, obwohl der Verf. die graphische Unterscheidung z. B. der verschiedenen *k*-Laute für durchaus beabsichtigt erklärt. Was die etymologische Literatur angeht, so ist sie, wie bereits gesagt, dem Verf. in weitem Umfange bekannt. Nicht benutzt scheint merkwürdigerweise das *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* von Boisacq, ebensowenig das etymologische Wörterbuch der englischen Sprache von Skeat oder das etymologische Wörterbuch des Französischen von Gamillscheg. Auf Prick van Wely hat Littmann in seiner Besprechung bereits hingewiesen; zu nennen wäre wohl auch noch Leutzner, *Colonial English*. ... Lond. 1891. Das für die slavischen Sprachen reichlich benutzte *Sravnitelnyj etimologičeskij slovar' russkago jazyka* von Gorjajew kann leider nicht immer als zuverlässig bezeichnet werden, ebensowenig das etymologische Wörterbuch der turko-tatarischen Sprachen von Vámbéry. Den Nachweis oft ganz gebräuchlicher persischer, türkischer, malayischer Wörter in Wörterbüchern wie Bergé, Hindoglu, Pijnappel halte ich für völlig entbehrlich; das gilt natürlich nicht von Belegen wirklich seltener Wörter.

All diese Ausstellungen sollen nicht etwa den Wert des Buches herabmindern; sie sollen nur einerseits Ratschläge sein, die der Verf. evtl. bei einer Neuauflage berücksichtigen könnte, andererseits den Leser des Buches zu einer gewissen Vorsicht bei der Benutzung desselben mahnen.

Wenn ich nun im folgenden eine ganze Reihe von Einzelbemerkungen gebe, so gehe ich dabei von der Voraussetzung aus, daß dem Verf. jeder Nachweis eines Irrtums, jeder Hinweis auf eine Unvollständigkeit dankenswert sein wird. Viele Bemerkungen übrigens, die ich mir bei der Lektüre des Buches gemacht hatte, sind bereits in der gründlichen Besprechung von Littmann (Deutsche Literaturzeitung 1927 Nr. 30) erledigt worden, so daß es sich erübrigt, diese hier zu wiederholen. Die folgenden Berichtigungen und Bemerkungen sind als Ergänzungen zu den Littmannschen gedacht.

Nr. 22: *afarag* statt *afarāg*. Nr. 27: *gārī* statt *gāri*. Nr. 29: Wäre *aljamía* nicht besser zu Nr. 651 zu stellen? Nr. 54: *alang* ist eigentlich die javan. Form, mal. ist gebräuchlicher *lalang* (engl. *lalang*). Nr. 67: *ḥamāla* als Grundwort für it. *alamari* usw. halte ich für ganz unwahrscheinlich. Nr. 72: *ʿamūd* st. *ʿamūdʾ*. Nr. 80: Die richtige Etymologie von *Landauer* ist sicherlich die bei Jacob EMA 97 gegebene. Nr. 120: *Aškénāz* statt *Áškenaz*, mehrf. Nr. 127 *ašīrūṯ* mußte gemäß der sonstigen Schreibweise des Verf. (vgl. 1524 u. a.) *ašīrūθ* geschrieben werden. Nr. 133: Wie kann denn aus *al-ʿattābīja* „mit Weglassung des arab. Artikels" it. sp. pg. *tabi* werden? Nr. 147: Der Papagei heißt engl. *popinjay* (nicht: *-g-*), dän. *Papegøje* (nicht: *-goeie*). Vgl. Baist, Vom Papagei. Ztschr. f. franz. Spr. u. Lit. 45 (1919) 358ff. Nr. 150: Daß hind. *bābū* aus dem (nur bei Lexicographen belegten) skr. *vapra* „Vater" stammen soll, erscheint mir gänzlich ausgeschlossen; übrigens bedeutet es im Hindi auch „Kind". Nr. 171: statt *baġīja* „Ehebrecherin", „Hure" besser: *bāġija* „Ehebrecherin", *baġī* (*baġijj*) „Hure". Nr. 199: mongol. *balamut* gibt es nicht, dafür *balamat*; die Bedeutung ist „übermütig". Nr. 205: *ballūr* stammt über pers. *bālūr* aus dem Prakrit *veluriya*, das seinerseits aus skr. *vaiḍūrya* (neben *viḍūraja* „aus *Viḍūra* stammend") stammt. Aus arab. *billaur*, *ballūr* kommt vielleicht auch griech. βηρύλλιον, βήρυλλος, worauf über lat. *beryllus* franz. *brûller*, *brillant* und deutsch *Brille* zurückgehen. Nr. 211: Einheitsnomen (Druckfehler). Nr. 219: Es fehlt der Hinweis auf Bern SlEtWb S. 43, wo für die Herkunft von russ. *baran* usw. andere, wahrscheinlichere Möglichkeiten angedeutet werden. Nr. 221: Wenn russ. *burka* wirklich aus pers. *bārk* stammen sollte, so kann das schwerlich über die kaukas. Sprachen geschehen sein, da das Wort dort in einer entsprechenden Form nicht vorzukommen scheint. Dagegen könnte es sehr wohl in seiner Form durch kaukas. Wörter wie *burtina*, *burtihn* (neben *varta*, *verti uoarhi* u. a., Erckert, Spr. d. kauk. St. S. 99) beeinflußt worden sein. Nr. 223: Die Etymologie von *Veranda* ist noch ganz ungeklärt. Ob hindust. *barāmada* überhaupt mit dem übrigens ganz modernen Skr-Wort *varaṇḍa*, *baraṇḍa* zusammengehört? Vielleicht stammt letzteres erst aus dem Europäischen (port. *varanda*, engl. *verandah*), und gehört das port. bzw. span. Wort (nach Skeat schon 1505 bei Pedro de Alcalá vorkommend) zu span. port. *vara* „Stange". Nr. 228: *barda'a* statt *barḍaʿa*. Nr. 242: ZDMG L, 653 (Druckfehler). Nr. 256: *bešēm* statt *bešem*. Nr. 273b: *Watte* heißt russ. nicht *watá*, sondern *váta*. Nr. 273c: ar. *Ḳaiṭus* statt *ḳaitus*. Nr. 287: *Belíjjaʿal* statt *Belīǰāʿal*, ebenso *jaʿal* statt *jāʿal*. Nr. 298: hind. *bhūī* oder *bhōī* statt *bhūj*. Nr. 301: Enthält Ungenauigkeiten. Pers. *bīkār* (aus *bī* „ohne" und *kār* „Arbeit" heißt „arbeitslos"; im Hindust. lautet das Wort *bēgār* mit Erhaltung der alten Ausspr. *bē* und Erweichung des *k*; die Bedeutung ist hier *„a person forced to work"*. Nr. 307: statt „des nasalen *n*" muß es natürlich heißen „des velaren *n*". Nr. 310: Sollte russ. *wenisá* nicht mindestens Beeinflussung erfahren haben durch *venetus* „blau"? Vgl. rum. *vînat* „blau". Nr. 330: rum. „sich ballen" heißt *a să bolohăni*. Nr. 331: Die chinesische Urform zu jap. *bonsō* ist *fan-sêng* und bedeutet nach Ausweis der Schriftzeichen „gewöhnlicher (*fan*) buddhist. Priester (*sêng*)". Nr. 335: anglo-ind. *bridge-man* wird von Littmann in seiner Bespr. richtiger als Korruption aus engl. *prisoner* erklärt; sollte nicht auch eine Beeinflussung durch hindust. *burǧ* 'tower' stattgefunden haben? Nr. 368: span. *hacer el buz* statt *bus*. Vielleicht gehört hierher auch rum. *buză* „Lippe". Nr. 373: Zu den verschiedenen Ableitungen von *Pagode* vgl. auch diejenige von de Groot aus *Buddh* und *kūṭāgāra*, also „Buddhaturm" (Berl. Ak.-Abh. ph.-hist. Cl. 1919: Der Thupa). Nr. 383: statt russ. lies rum. Nr. 416: *chhakŗa* statt *chhakra*. Nr. 438: *ciomăgaș* statt *ciomagaș*. Nr. 465: Vgl. über die ganze Frage Muss-Arnolt in Transact. Amer. Phil. Ass. XXIII (1892), 107f. Nr. 483: hätte mit Nr. 2015 zusammengefaßt werden sollen. Nr. 514: *dāβar* statt *daβār*. Nr. 526: pers. *dībīr* stammt seinerseits wohl aus dem Babylon., vgl. Jensen in WZKM VI, 218 Anm. Nr. 558: Mal. *ègong* statt *egung*. Nr. 566: *ēzōβ* statt *ēsōβ*. Nr. 569: russ. *farfór* statt *farforʾ*. Nr. 605: sollte das unerklärte griech. ἐλέφας etwa eine Art Kompromißform aus dem im Tamašek als *elu* vorliegenden Worte für Elefant und der ägypt. Bezeichnung dafür *ȝbw* vorstellen? Nr. 653: *ǧamal* „Kamel" kann unmöglich mit *ḥammāl* „Lastträger" zusammengebracht werden, ebensowenig wohl auch mit *caballus* „Pferd". Nr. 657: *ǧamīʿ* statt *ǧamiʿ*. Nr. 693: Das engl. *jute* stammt offenbar aus bengalisch *jūt*. Skr. ist *jaṭa* anzusetzen, nicht *ǧaṭ*; hind. *jaṭ*, *jaṭā*. Nr. 716: Nach Muss-Arnolt (Transact. Amer. Phil. Ass. XXIII S. 70 ist das semit. Urwort für griech. γύψος das babyl. *gaṣṣu*. Nr. 731: Bei der Aufzählung der verschiedenen Etymologien von *Gral* fehlt die bei ML 2301 gegebene (< *cratalis*, Umbildung von *cratera*). Nr. 744: *ǧulgulān* statt *ǧulgulān*. Nr. 753: Mal *ǧung* statt *ǧūng*. Lautlich würde noch eine Ableitung von Dschunke aus chines. *čung kuo čʿuan* „chinesisches Schiff" passen. Nr. 801: *ḥalḳa* statt *ḥalḳa*, ebenso *ḥalaḳa* statt *ḥalaḳa*. Nr. 831: Es sind wohl besser zwei Grundwörter, *ḥarrāḳa* und *fulūka*, anzusetzen. Nr. 857: *ḥęβrā* statt *ḥēβra*. Nr. 861 *ḫidma* statt *ḫiḍma*. Nr. 866: ar. *ḫimāla* statt *ḫimāla*. Übrigens könnte Amulet (t) doch nur auf *ḫimālet* (*ḫamālet*) zurückgehen; nun aber erscheint türk. und arab. nur *ḫamāʾil* in der Bedeutung „Schwerttragband, Amulet" (vgl. ngr. χαϊμαλί < *ḫamāʾil*). Nr. 869: pers. *ḫirmān*. Nr. 872: Das Hifʿīl heißt *hōšīaʿ*, nicht *hōšīʿa*. Nr. 902: *--aššimālī* statt *aššimāli*. Nr. 903: ξήριον statt ζήριον; die Bedeutung ist „trockenes Heilmittel". Nr. 909: skr. *sindhu* bezeichnet nur den Indus und das Indusgebiet. Nr. 910: Die wohl nach Gorjajew 108 gegebene Etymologie russ, *žemčug* aus türk. *inǧi* dürfte unmöglich sein. Nr. 914: pers. *iškänǧä* statt *iškänǧä*. Nr. 918: Das kopt. Wort für Antimon ist *stēm*, das ägypt. Grundwort *śdm* „Schminke". Nr. 929: Das engl. *Jack* gehört nicht zu *Jacobus*, sondern stammt über *Jackin* aus *Jankin*, einem Deminutiv zu *John* < *Johannes*. Vielleicht ist es beeinflußt worden durch franz. *Jacques*, das über **Jacomo* (vgl. it. *Giacomo*) aus *Jacobus* stammt. Nr. 932: Hebr. *jānāh* statt *jānah*. Die deutsche Form *Gauner* ist eine hyperkorrekte Form; sie kam in die Schriftsprache hinein in einer Gegend, in der man gewohnt war, das gesprochene *j* als *g* geschrieben zu sehen (ähnlich deutsch *Karnickel* statt *Kanickel*; engl. *paddock* gegenüber mengl. *parrock*). Nr. 933: skr. *jaṅgala* statt *jaṇgala*. Nr. 952: Sollte nicht türk. *jelḳowan* eine volksetym. Umgestaltung des griech. ἀλκυών sein? Nr. 963: Der erste Bestandteil des jap. *jūjūtsu* kann laut Ausweis der chines. Zeichen nicht *jū* „zehn" sein, sondern nur *jū* „edel, vornehm". Somit bedeutet *jūjūtsu* „die edle Kunst". Übrigens ist die heute bei weitem gebräuchlichere Bezeichnung *jūdō*, worin *dō* < chines. *tao* „Weg, Art und Weise, Methode" bedeutet. Nr. 966: Das deutsche *Jurte* wird nicht genannt. Bei Nr. 983 fehlt bei *pucka* der Hinweis auf Nr. 1614. Nr. 992: Die Formen müssen lauten: hebr. *kāφār* oder *kōφer*, aram. *kaφrā*. Nr. 993: aram. *ḳafṣā* statt *ḳafsā*. Nr. 1004: Wieso griech. πτερυγοφόρος eine „wörtliche Übersetzung" von pers. *kāhrubā* „Strohräuber" sein soll, ist mir unverständlich. Nr. 1014:

Die aus Hobson-Jobson angeführte Frage, ob das türk. *ḳajyḳ* etwa „durch türk. Sprachverwandtschaft hindurch mit dem grönländ. *kaĵak* gleichlaute", ist natürlich sinnlos, da es eine solche Verwandtschaft nicht gibt. Außerdem lauten die beiden *k*-Laute des grönl. Wortes ganz anders, als die des türk. Nr. 1021: Zinn(blech) heißt mal. *kāleng*, nicht *kĕlang*. Nr. 1027: *ḳalb* ist als arab. anzusetzen. Nr. 1035: *kālal* statt *kāllal*, Nr. 1041: Das hindust. Wort ist nicht gleichlautend mit pers. *kämärbänd*, sondern lautet *kamarband;* erst daraus erklärt sich die angloind. Form *cummerbund*. Nr. 1063: Der genaue ägypt. Ansatz für „Affe" ist *g(j)f*. Nr. 1068: *kāqar* statt *kāpar*. Nr. 1079: Das neueste, umfassendste Werk über die Geschichte des Schattentheaters ist Jacob, Gesch. d. Schattentheaters im Morgen- und Abendland. 1925. Nr. 1084: *kĕrambil* (nicht *karambil*) ist eigentlich javanisch. Weiterhin muß es statt *balimbang* heißen: *bĕlimbing*. Nr. 1107: *Katzoff* geht natürlich nicht auf das Verbum *ḳāṣaβ*, sondern auf das Subst. *ḳaṣṣāβ* zurück. Nr. 1111: arab. *ḳaṣdīr* stammt wohl eher aus dem griech. κασσίτερος als umgekehrt. Das Urwort ist anscheinend ein elamisches *kassi-ti-ra* „Metall aus dem Lande der Kassi (Kossäer)", vgl. Schraders Reallexikon II, S. 699. Nr. 1115: *cacio* statt *caccio*. Nr. 1127: *ḳaṭra* statt *ḳaṭrā*. Nr. 1149: Steht im Titel des zitierten Buches von Ries wirklich „*a gentis semiticis*"? Nr. 1154: Soweit ich feststellen kann, gibt es kein hebr. *ḳelaf* „Schale", sondern: *ḳālaq* (*ḳĕlaq*) „schälen" *ḳĕlāq*, *ḳĕlāqā* „Art Pergament", *ḳilpā*, *ḳalpā* „Schale" Nr. 1158: Bild heißt altsl. *kap'*, nicht *kjäp'*. Nr. 1165: Vgl. Del HWB S. 352, ferner Meißner, OLZ 1911, 476. Nr. 1168: Die aram. Partizipialform *kᵉϑībā* kommt von dem aram. Verbum *kᵉϑaβ*. Nr. 1170: Die chines. Form lautet richtiger *tsᶜan-kien* (in heutiger pekin. Aussprache *tsᶜan-chien*; ob daraus *cocoon*, *Kokon* werden konnte, erscheint mir sehr zweifelhaft. Nr. 1190: Statt --wuder *bait ha-kisse* muß es heißen: wurde *bait ha-kkissē*. Ob daraus das Gaunerwort *Kitt* entstehen konnte? Sonst wäre etwa an *ḥēt* „Mauer" zu denken oder an niederdeutsch *kot*, *kote* „Hütte". Das offenbar daraus entlehnte čech. *kut* bedeutet „Zuchthaus". Nr. 1193: Anm. 2 statt 54. Nr. 1214: Die chines. Form ist *kᶜou-tao* „knieen, niederfallen, niederknieen mit dreimaligem Aufschlagen des Kopfes auf den Boden". Nr. 1218: richtiger: *ha-kkᵉrēϑī wᵉ ha-ppᵉlēϑī*. Nr. 1221: arab. *ḳubba* und *kubbāja* gehören nicht zusammen. Nr. 1222: Das ägypt. Grundwort für *ḳubti*, Αἴγυπτος usw. ist *Ḥt-kꜣ-ptḥ* = Kultusstätte des Ptah; babyl. *ḫikuptaḫ*; eine Bezeichnung für Memphis. Nr. 1225: griech. κόφινος und lat. *cuppa* gehören sicherlich nicht zusammen, vgl. die etym. Wörterbücher von Walde und Boisacq s. v. Nr. 1226: *chifteluṭă* statt *chifteluṭa*. Nr. 1242: Die türk. Form lautet *ḳymyz*, *ḳumyz*. Nr. 1248: Hierher gehört natürlich auch russ. *konoplja* „Hanf". Nr. 1290: Eine andere Etymologie gibt Bern SlEtWb S. 685 (nicht angeführt). Nr. 1302: *blama* ist eine Substantivbildung aus *bla* „oben", also eigentlich „der Höhere". Nr. 1311: pers. *lāžwārd* statt *lāžwārd*. Nr. 1332: Benzin heißt franz. *benzine*, nicht *benzin*. Nr. 1335: Aus russ. *lohmoty* „Lumpen" soll das deutsche „*Klamotten*" entstanden sein. Nr. 1352: In dem Zitat aus Hesych muß es heißen παρ' Ἰνδοῖς statt παρ' Ἰνδοῦς. Nr. 1385: Ein jakut. oder tungus. *mamma* „Land" ist in den mir zugänglichen Wörterbüchern nicht zu finden. Die Etymologie stammt aus dem nicht angegebenen Gorjajew 201. Nr. 1395: Die Manguste heißt malay. *manggistan* oder *manggis*. Nr. 1399: *manṣūr* statt *mansūr*. Nr. 1430: rum. *marolă* statt *marola*. Nr. 1436: Das rum. *mascara*(sic!) bedeutet auch „Possenreißerei". Nr. 1437: hebr. *māšīaḫ* statt *maššcaḫ*. Nr. 1438: *maṣlyḳ* statt *maṣlyk*. Nr. 1439: rum. *năstrapă* statt *năstrăpa*. Nr. 1441: hebr. *maṣṣāh* statt *maṣṣa*. Nr. 1443: Das Schachspiel heißt im Rum. *ṣahmat*. Bulg. *šahmatna igra* bedeutet nicht „Schachfigur", sondern „Schachspiel". Nr. 1449: Als Grundwort muß türk. *māwūna* „Art Schiff" angesetzt werden. Nr. 1451: Das *n* in einigen der auf arab. *mausim* zurückgehenden Wörter wird nicht erklärt; es stammt bekanntlich aus einem Lesefehler, insofern als das ältere portug. Wort *moução* (so noch im 16. Jahrh.) als *monção* verlesen wurde. Aus dem Portug. drang dieser Fehler in das Span., Ital., Niederl., Engl., Deutsche ein. Nr. 1468: Die ägypt. Form für *Pharao* ist *pr-ᶜ ᵓ*. Nr. 1471: *mišmiš* statt *mišmaš*. Nr. 1495: *muġaṭṭā* statt *muġaṭṭa*. Nr. 1513a: *muṣḥaf* statt *muṣḥaf*. Nr. 1527: Die slav. Formen (russ. *mzda* usw.) stammen nicht aus dem Türk., sondern gehören zu got. *mizdō*, griech. μισθός, sind freilich dadurch urverwandt mit dem Grundwort pers. *muždă*. Nr. 1530: Hindi *năch* heißt nicht „Tanzmädchen", sondern „Tanz". Nr. 1549: *năᶜlbänd* statt *năl-*. Nr. 1550: Hind. *benāmī* „anonym" ist nicht aus pers. *bă-nām* „im Namen" entstanden, sondern aus *bīnāmī* (hind. *bēnāmī* gesprochen) = „namenlos". Nr. 1555: pers. *nāräng* stammt wohl eher über *nārańga* aus skr. *nāgarańga*, das allerdings wörtlich „Schlangenfarbe" bedeuten würde. Das arab. Wort ist nicht „gleichlautend", sondern lautet *nāranǧ*. Nr. 1556: Kokosnuß heißt skr. entweder *nārikela* oder *nālikera*; daraus pers. *nārgīl*, arab. *nārǧīl* „Kokosnuß". Ob daraus das nur türk. gebräuchliche Wort für Wasserpfeife stammt? Pers. heißt letztere *kăliān* oder *ḳăliūn*. Nr. 1558: *naᶜš* statt *naᶜš*. Nr. 1559: *nasaǧa* statt *našaga*. Nr. 1567: hebr. *nēϑer* statt *nēϑer*. Nr. 1568: Das skr. Grundwort muß als *nīla* angesetzt werden. Die Etymologie *nīla* = lat. *niger* erscheint sehr zweifelhaft, vgl. Walde s. v. Nr. 1578: *nuḳāᶜa* statt *nukāᶜa*. Nr. 1583: Statt ML 5814 lies 5864. Nr. 1603: Die Ableitung bleibt unklar, wenn nicht gesagt wird, daß *pāt* „Blatt" bedeutet. Übrigens würde man auch etwa an kanares. *pačča ele*, „grünes Blatt" denken können. Nr. 1626: *Ghiță* statt *Giță*. Nr. 1644: *pĕliștīm* statt *peliștīn*. Nr. 1650: Das ägypt. Wort wird richtiger *pr-ᶜꜣ* umschrieben. Kopt. *pero* gibt es nicht; das ägypt. Wort dafür steckt in kopt. *erro* (= ägypt. *pr-ᶜꜣ*), das „König" bedeutet. Nr. 1652: Niederl. *paasch* (so statt *pasch*) kommt nur in Zusammensetzungen vor, sonst heißt es *paschen*. Vgl. auch altnord. *pāskar*, schwed. *pâsk*, dän. *Paaske*. Nr. 1658: *āhäng* ist natürlich Prs.-Stamm zu *āhängīdān*, einer Nebenform zu *āhängīdän*. Nr. 1670: ließ *puḫtī* statt *püḫtī*, ebenso *puḫtān* statt *püḫtān*. Nr. 1677: hebr. *rāβāh* statt *raβāh*. *Rebach* „Gewinn, Zinsen" könnte auch auf hebr. *rᵉβaᶜ* „ein Viertel = 25%" zurückgehen. *Rebbes* geht sicher auf *ribbīϑ* „Zinsen" zurück. Nr. 1680: *raḏīᶜ* statt *raḏīᶜ*. Nr. 1697: JAOS statt JOAS. Nr. 1703: Arab. *raᵓs* al-*ḥawwā* (Druckfehler). Nr. 1734: hebr. *šāᶜaq* statt *šaᵓaq*. Nr. 1742: hebr. *šabbāϑ* statt *šabbaϑ*. Nr. 1744: aram. *sabbᵉχā* ist der Name eines Musikinstrumentes; daraus stammen griech. σαμβύκη und russ. *sambuk*, *samvik* (altsl. *samvĭka*) mit der gleichen Bedeutung (nach A. Müller, Bezz. Btr. I, 297 soll das aram. Wort freilich aus dem Griech. entlehnt sein); aus dem Griech. stammt lat. *sambūca*. Ob damit auch lat. *sabūcus* (so, nicht *sabacus*), *sambūcus* „Hollunder" zusammenhängt, ist zweifelhaft, vgl. Walde s. v. Nr. 1787: a) *šĕχār* statt *šĕχar*. Nr. 1799: ἱέραξ statt ἴεραζ. Nr. 1811: hebr. *šĕmūᵓēl* statt *šemōᵓēl*. Nr. 1812: *ṣamany* statt *samany*. Nr. 1817: *saṃskṛta* statt *sans-; saṃskṛ* heißt ganz allgemein „gut zurechtmachen". Nr. 1819: arab. *samm* statt *simm*. Nr. 1825: neben griech. σανδάλιον steht auch σάνταλον.

Nr. 1831: Skr. *śaṅkha* statt *sankha*. Nr. 1832: *ṣan* statt *san*. Nr. 1849: Im Skr. bedeutet *śarāvara* „Köcher, Schild, Panzer"; mit zend. *sraonay-* (nicht *çraona*) „Hinterbacken", dem Skr. *śroṇaya-* entspricht, hängt *śara-* nicht zusammen, es bedeutet „Pfeil". Statt Gorjajew 419 muß es 418 heißen. Nr. 1862: Skr. *sāraṅga* statt *sāraṇa*. Nr. 1871: Skr. *caturaṅga* statt *caturanga*. Nr. 1879: *seferṭasy* statt *sefertasy*. Nr. 1880: *šḗḳḗl* statt *šḗḳel*. Nr. 1889: Wegen der Aussprache mit *u* ist für *Souchong* wohl von der kantones. Form *siu-chung* auszugehen. Nr. 1905: *siḳlāṭ* statt *siḳlāt*. Nr. 1910: *šimšīr* statt *šimṣīr*. Nr. 1927: hebr. *šōṭḗ* statt *šōṭe*. Nr. 1928: Die nordasiat. Wörter (tung. *saman* usw.) werden erst über das tochar. *ṣamāni* auf das Prakrit (Pali *samaṇa*) zurückgehen; vgl. Mironov and Shirokogoroff, *Etymology of the word Shaman*, in: *The Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society* 1924 und meine Bespr. OLZ 1927, Nr. 378. Nr. 1930: *ṣṛṅgavera* statt *ṣṛngavera*. Nr. 1961: *ṣyra* statt *syra*. Nr. 1962a: ML 8508 statt 8506 Nr. 1967: arab. *ṭabī'a* statt *tabī'a*. Nr. 1969: Arab. *ta'bija*, türk. auch *ṭābije*. Nr. 1984: hebr. *taḥaṷ* statt *tāḥaṷ*. Nr. 1990: chines. *T'ai-wan* statt *T'ai-*. Ebenso heißt das Wort für „groß" *t'ai*, nicht *tai*. Nr. 1992: vgl. die Bemerkung zu 1990. Japan. *shōmyō* stammt aus chines. *hsiao-ming*, beide bedeuten „kleiner Name", nicht „kleiner Mann". Nr. 2008: rum. *talîmuri* statt *talîmurî*. Nr. 2012: mal. *tambāga* ist natürlich erst über Prakritformen aus skr. *tāmra*, *tāmraka* geworden, vgl. Ardhamāgadhi *tamba*, *tambaga* (Pischel, Gramm. d. Prakritspr. S. 203), hindust. *tāmbā*. Nr. 2014: *ṭamṭam* bedeutet im Hindust. eine kleine Trommel. Nr. 2015: Vgl. hierzu die Nr. 483. Nr. 2035: Das engl. *toddy* ist auch ins Dän. und Schwed. übergegangen = Grog. Nr. 2045: rum. *tărtăcuță* statt *tărtăcuța*. Nr. 2081: *kāšīdān* statt *ḳāšīdān*. Nr. 2085: *tōhū wā-βōhū* statt *tōhū wa-bōhū*. Nr. 2136: *ūpas* ist eigentlich ein javan. Wort. Nr. 2148: Die genaue ägypt. Form ist *wjȝ r'*; *bari* ist kopt. Nr. 2149: Mal. soll hier offenbar Malayalam abkürzen; malayal. *veṭṭila* < *veru-ila* bedeutet „blosses Blatt", hat also mit malayisch *bětul* nichts zu tun. Nr. 2151: *wādī Lekke* statt *wadi*. Nr. 2152: kopt. *wahe* bedeutet „Wohnung, Oase"; arab. heißt letztere *wāḥ* (nicht *wāḥa*). Nr. 2153: *waḳīda* statt *wakīda*. Nr. 2167: Die Etymologie von „*hurrah*" < türk. *ura* „er schlage" = „der Feind werde geschlagen" ist gekünstelt und völlig unwahrscheinlich. Nr. 2169: Es mußte entweder *yōgī* oder *yōgin* angesetzt werden. Nr. 2186: Das arab. *zahr* soll in der Vulgärspr. die Bedeutung „Würfel" haben, „doch scheint die Existenz dieses vulg. Wortes nicht gesichert zu sein". Ich finde im *Petit Dictionnaire arabe-français de la langue parlée en Algérie* von *Belkassem ben Sedira* S. 189 *zahr* in der Bedeutung „*bonheur, chance*". Sollte daraus auch türk. *zār* stammen? Nr. 2196: arab. *zanaḳa* statt *zanḳa*. Nr. 2198: Die häufigere arab. Form ist *zirb*. Nr. 2233: pers. *zumrud* oder *zumurrud* statt *zumurud*. Über die Herkunft des griech. σμάραγδος s. Boisacq S. 609.

Bornhausen, Karl: **Der Erlöser.** Seine Bedeutung in Geschichte und Glauben. Leipzig: Quelle & Meyer 1927. (XII, 258 S.) 8°. RM 5 —; geb. 7 —. Bespr. von Hans Rust, Königsberg i. Pr.

Das Buch zerfällt in drei Teile, von denen der erste das Problem des Erlösers an einem reichen religionsgeschichtlichen Stoff unter Heranziehung der Archäologie (Typ des Antinous und des Zeus von Olympia auf Christus übertragen) entwickelt. Im Hellenismus erscheint der Erlöser zunächst im Anschluß an althellenische Vorstellungen in den Theoi Soteres, zumal als Asklepios, sodann seit Alexander d. Gr. als rettender Staatsmann. Die Mysterien, die eleusinischen wie die orphischen, bringen dem einzelnen Erlösung zu einem besseren jenseitigen Lose durch ihre mystischen Erlöser. In die hellenische Philosophie, namentlich eines Platon, ist nur der Erlösungsgedanke, nicht aber der Erlösergott übergegangen. Dagegen vertritt gerade die hellenistische Mystik den Glauben an Erlösung durch Vereinigung mit einem Gottwesen, welches als Mensch in der Geschichte irgendwie sichtbar geworden ist als Theios Anthropos, Gottessohn u. ä. (Apollonius, Peregrinus) oder welches ein typisches Schicksal durchgemacht hat und als Erlösergott den Menschen in die Gemeinschaft seines Schicksals (Sterben und Auferstehen) hineinzieht (Isis, Serapis, Hermes Trismegistos). Diesen Erlöserbegriff nimmt die Gnosis auf. Das Judentum hingegen bildet die Vorstellung des politischen und theokratischen Messias (Gesalbten), der glücklichen Endzeit, und im Anschluß an eranische Vorstellungen den Begriff des Menschensohnes. Verchristlicht wird diese Vorstellung erst durch ihre Umwandlung in den leidenden Messias. Die Erlöservorstellungen und Erlösungsgedanken des vorderasiatischen Religionsgemenges werden am Manichäismus, an Mithra und Antinous veranschaulicht. Der zweite Teil bringt eine Philosophie der Erlöservorstellung. Das Christentum geht im Unterschied von den vorgeführten Erlösungsreligionen den Weg geschichtlicher Glaubensüberzeugung, in welcher jedoch die antike Heilandsidee nachwirkt. Der Heiland Jesus der Geschichte war zuerst ein Heiler Leibes und der Seele, sodann ein sozialer Erlöser, endlich der Verkünder reinen Glaubens. Aber was hat die Christenheit daraus gemacht und wie hat sie diesen Heiland begriffen? Nicht weniger als fünf Erlösertypen hat sie geschaffen und aus dem Christus gemacht: einen mystischen Gottessohn, einen messianischenMenschensohn, eine erlösende Substanz in Kultus und Sakrament, einen Mittler als Gemeindesymbol und einen dogmatischen Heiland. Allen diesen Heilandstypen gegenüber besteht in unserm christlichen Denken allein zu Recht ein sechster Typus, welcher Christus als den historischen Herrn begreift. Das ist der evangelische Glaube an den Erlöser, welcher im dritten Teile beschrieben wird. Theologiegeschichtlich beschränkt sich die Darstellung auf den neuen Eindruck, welchen der geschichtliche Erlöser auf den Glauben eines Zinzendorf, Herder, Schleiermacher und Wilhelm Herrmann machte. Dann folgt die durch den geschichtlichen Erlöser bewirkte Erlösung, welche nicht unhistorisch, mystisch oder eschatologisch bestimmt ist, sondern in Raum und Zeit verläuft, von Weltleid und Übel, von Sünde und Ohnmacht durch die Alleinwirksamkeit der Gnade Gottes in Jesus Christus befreit und dem geschichtlichen Erlöser die Alleingeltung sichert. Zum Schluß wird als Symbol der geschichtlichen Erlösung das Bild ausgeführt: „der Erlöser und sein Heil ist ein Vulkan, der die glühenden Tiefen des absoluten Geistes in der geschichtlichen Menschheit zu Gesicht bringt".

Brögelmann, Emil: **Hellenistische Mysterienreligionen.** Ihre Hauptbegriffe mit Hinweisen auf die spätere Entwickelung. Hannover: Heinz Lafaire 1927. (45 S.) 8°. RM 1.50. Bespr. von K. Preisendanz, Karlsruhe.

Die reiche Literatur über dieses Thema, besonders R. Reitzensteins grundlegende Arbeiten und sein immer noch nicht überholtes Buch gleichen Titels, hat Brögelmann zu einer

kleinen Schrift exzerpiert, die auf der Basis einer summarischen Entwicklungsgeschichte hellenischer und hellenistischer Philosophie, Ethik und Religiosität in das Wesen der Hauptkulte, des Mithra und der Isis, einführt. Verlauf und Sinn der Mysterien werden skizziert und erläutert, Beziehungen zur asiatischen, iranischen und babylonischen Heimat werden erörtert. Neues wird nicht beigebracht; alles beruht auf dem Quellenmaterial, das viele Fußnoten verzeichnen. Die bibliographische Genauigkeit läßt Wünsche offen, nötige Vornamen und Jahrzahlen fehlen ('Schmidt, Epiktets Handb.'), Albr. Dieterichs ('Dietrich' S. 34,3) Mithrasliturgie war nach der 3. Aufl. zu zitieren, in der Br. noch ihm nützliche Literatur durch O. Weinreich gefunden hätte, Wesendonks ('Wesendonck' 21, 4) Beurteilung durch Reitzenstein hätte Erwähnung verdient, Reitzensteins 'Poimandres' begegnet 36, 3 in einer nicht vorhandenen 2. Auflage, die 'Hell. Myst. Rel.' werden 25, 1 ins Jahr 1922 verlegt, richtig 35, 1 und 36, 3 ins Jahr 1920, doch ohne Angabe der 2. Auflage; und viermal wird Nordens Agn. Theos konsequent mit der Angabe '1923' versehen, wo doch einmal die richtige Zahl '1913' vollauf genügte; die griechischen Zauberpapyri in C. Wesselys Transkription finden S. 10, 1 eine Bezeichnung, mit der auch der gewiegteste Bibliograph nicht zum Ort ihrer Publikation gelangen wird. Jeder Hinweis auf die Herkunft aus der gleichen Literatur fehlt S. 30 bei einem anonymen Zitat aus der sog. 'Mithrasliturgie', wo die zugehörige lange Anm. 3 weder Dieterichs Buch noch die Zeilenzahl aus Pap. mag. Par. nennt: eine Stellungnahme zu diesem Text wird überhaupt vermißt. Erforderlich wären Literaturangaben gewesen zur Übersetzung einer Stelle aus Pap. Mimaut: der Uneingeweihte wird sie (S. 34) mit Br's dürftigem Hinweis nicht finden, wird auch nicht wissen, daß die ungenaue Übertragung Reitzensteins Textherstellung in den Hell. Myst. Rel.² 137 folgt, wo der Ausdruck des beglückenden Anblicks auf einer Konjektur (θέα) beruht. Zum Beispiel für Synkretismus S. 20, das nach der Inschrift aus den Caracalla-Antoninusthermen in Rom die Gleichsetzung von Mithras-Zeus-Helios-Serapis belegt, hätte erwähnt werden können, daß diese Form erst im 3. Jahrhundert durch Nachtrag des Mithrasnamens entstanden ist und daß sie eine gute Parallele im Eingang des Lond. griech. (Zauber) Pap. XLVI besitzt; darüber u. a. die von Br. offenbar noch nicht benutzte Arbeit Erik Petersons Εἷς Θεος, Gött. 1926, 239. Zur Übersetzung aus Apuleius' Metam. (S. 17) hätte Br. die wertvolle Nachdichtung Albr. Schaeffers, Des Apul. sogen. Goldener Esel, Lpz. 1926, verwerten können, die manches genauer getroffen hat (in der Völkerliste fehlt Attica). Einen Hauptwert des Büchleins sucht man, da es auch an populären Darstellungen der Hell. Myst. Rel. in letzter Zeit nicht fehlt (Franz Burger, Ant. Mysterien, Mch. 1924, Th. Hopfner, Griech. orient. Myst., in der 'Theosophie' 12, 1924), in der Ausführung des Untertitels: leider besteht sie nur in einigen Anmerkungs-Hinweisen auf Ähnlichkeiten aus späterer Zeit; Zusammenhänge werden nicht hergestellt, auf systematisches Eingehen, auf eigentliches Fortleben der Mysterien wird verzichtet.

Wreszinski, Walter: **Bericht über die photographische Expedition von Kairo bis Wadi Halfa zwecks Abschluß der Materialsammlung für meinen Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte.** Halle a. S.: Max Niemeyer 1927. (VIII, 86 S., 77 Taf.) 4° = Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswiss. Klasse. 4. Jahrg., Heft 2. RM 40 —; geb. 44 —. Bespr. von M. Pieper, Berlin.

Der Herausgeber des Atlas hat, von seiner Gattin und Herrn Dr. v. Kujawa begleitet, im Winter 1925/26 eine Reise bis zum 2. Katarakt unternommen, um sein Material zu vervollständigen. Einige der interessantesten Aufnahmen werden hier mit einem kurzen Bericht veröffentlicht, auch einige Exkurse sind eingeflochten.

Zunächst sieht man, wieviel Neues in den letzten Jahren erschlossen ist; Ägypten scheint wirklich ein unerschöpfliches Land zu sein. Nur weniges kann davon hervorgehoben werden.

Mittelägypten scheint in neuerer Zeit besonders ergiebig für die Spätzeit und die griechisch-römische Epoche zu werden. Eine ganze Reihe Aufnahmen werden aus Tehne, nördlich von Minieh gebracht, das noch im letzten Bädeker kaum erwähnt ist. Von den Felsengräbern von Beni Hasan werden die kommenden Lieferungen des Atlas noch eine Reihe interessanter Aufnahmen bringen, hier war die Arbeit bei dem überaus traurigen Zustande der Gräber besonders schwierig. Wenn einmal die Geschichte der altägyptischen Denkmäler im 19. und 20. Jahrhundert geschrieben werden sollte, wird Beni Hasan darin ein nicht sehr erfreuliches Kapitel bilden. Der Denkmälerschutz hat in Ägypten nicht durchweg auf der Höhe gestanden.

Äußerst interessant ist heute das neuerdings entdeckte Grab des Petosiris, von dem eine Gesamt- und eine instruktive Teilaufnahme gegeben werden. Wenn man diesen prächtigen Bau ansieht, erkennt man sofort, daß es das Grab eines hervorragenden Mannes,

keines gewöhnlichen Ägypters ist. Der hier begraben lag, war ein berühmter Mann. Und da die innige Beziehung zum Griechentum offensichtlich ist, so handelt es sich ganz gewiß um den Astrologen Petosiris, d. h. um den Mann, an dessen Namen sich das bekannte System angeschlossen hat. Spiegelberg hat mit seiner vor Jahren in der Heidelberger Akademie vorgetragenen Vermutung zweifellos recht; daß in dem Grab selbst sich keine Texte astrologischen Inhalts finden, ist keine Instanz dagegen, in dem Grab des Ptahhotep findet sich auch keine Anspielung auf die bekannten Weisheitslehren.

Traurig stimmt Tafel 18 A, die die Trümmer des Grabes des Dhwtj-ḥtp von El Bersche, das durch die Darstellung des Statuentransportes berühmt geworden ist, zeigt. Das Grab ist durch ein Erdbeben zusammengestürzt und damit für immer der Wissenschaft verloren[1].

Hingewiesen sei auf einige Aufnahmen aus Tell el Amarna, die deutlich erkennen lassen, wie die Gräber beim Verlassen der Stätte noch durchaus unfertig waren.

Interessant sind einige Aufnahmen aus Abydos. Diese Hauptdenkmäler der Kunst der 19. Dynastie sollten einmal gesammelt werden. Neben den Reliefs, die noch an Ort und Stelle sind, gibt es eine ganze Menge, die in alle Welt verstreut sind. Eine Reihe besonders schöner Stücke sind vor Jahren nach Amerika gelangt, (Winlock, Bas-Reliefs from the temple of Rameses I, New York 1921). Ein sehr wertvolles Relief findet sich z. B. im Museum zu Bath in England, (Titelbild in dem wunderlichen Buch von Palmer, The Secret of Ancient Egypt, London 1924, vgl. OLZ 1925, 645).

Tafel 25 zeigt Ramses II, wie er eine riesige blaue Lotosblüte darbringt. Welche Rolle hat die Lotosblüte im ägyptischen Kultus gespielt? Wr. hat im Atlas ein interessantes Relief aus Theben veröffentlicht; hoffentlich finden sich noch mehr. Die Frage nach der Entstehung der ägyptischen Pflanzensäule könnte damit zusammenhängen.

Dem Bericht über seinen Aufenthalt in Abydos hat der Verf. einen Exkurs über Osiris angeschlossen. Es ist heute schon nicht mehr angenehm, über dies wichtigste Problem der ägyptischen Religionsgeschichte reden zu müssen, die opiniones variorum sind gar zu viele. Doch verlangt die Bedeutung des Gegenstandes, darauf einzugehen. Der Einfachheit halber seien gleich zwei Vorträge von Junker: „Die Mysterien des Osiris“ und „die Osirisreligion und der Erlösungsgedanke bei den Ägyptern“ (III. und IV. Tagung der internationalen Woche für die Religionsethnologie), die an schwer zugänglicher Stelle veröffentlicht sind und zu den neuesten Äußerungen über die Osirisfrage gehören, mit besprochen.

Zunächst: Wie alt ist der Osiriskult? Dafür ist äußerst wesentlich das Alter des sogenannten Osireions bei Abydos, das s. Zt. von Naville entdeckt und von Miss Murray teilweise veröffentlicht wurde. Wr. äußert sich dazu ebenfalls, nach ihm ist der Bau mindestens Altes Reich, wahrscheinlich 4. Dynastie, wenn nicht noch älter. Ein Urteil darüber steht mir, der ich den Bau nicht gesehen habe, nicht zu, und die Publikation gestattet kein sicheres Urteil. Nach den wenigen Abbildungen zu schließen, ist der Gesamteindruck allerdings nicht der eines Baues des neuen Reiches. Man wird an den Torbau zum Tempel des Chephren erinnert. Inschriften sind im eigentlichen Osireion meines Wissens nicht gefunden, eine Schwalbenschwanzklammer trägt den Namen Sethos I. Hinter dem eigentlichen Osireion ist noch ein jetzt vollkommen leerer Raum mit Inschriften und Darstellungen wie die thebanischen Königsgräber. Hat nun Sethos I den Bau errichtet, wie die jetzigen Ausgräber glauben, vielleicht in Anlehnung an Vorbilder des Alten Reiches, oder hat er einen alten Bau in seinen Tempel einbezogen? Wenn man sich den ganz außergewöhnlichen Grundriß des Tempels überlegt, würde man aber das letztere glauben. Daß die Räume von der Königsgalerie an nicht hinter den 7 Kapellen, sondern in einem rechtwinklig zum Tempel gerichteten Flügelbau angelegt wurden, erklärt sich am einfachsten, wenn dahinter schon ein Bau lag, den man nicht zerstören wollte.

Daß der Bau wirklich ein Grab des Osiris darstellen sollte, nicht ein Königsgrab, macht die äußerst seltsame Bauart (Insel von einem Kanal umgeben) sehr wahrscheinlich. Im übrigen muß künftige Forschung Aufklärung schaffen. Sonst fehlt es bekanntlich an frühen Zeugnissen für den Osiriskult durchaus. In der Zeit der Pyramidenerbauer fehlt sein Name in den Grabinschriften, erst in der 5. Dynastie taucht er auf. Ob und wieweit die Pyramidentexte und Inschriften wie die auf dem Londoner Schabakastein älter sind, muß die nächste Zeit lehren. Einstweilen läßt sich über die Bedeutung des Osiriskultes im früheren Alten Reich noch nichts mit absoluter Sicherheit sagen.

Die zweite Frage ist: „Was ist die ursprüngliche Bedeutung des Osiris?“ Sethe hat in

1) Nebenbei sei hier einmal bemerkt, daß von *Dḥwtj-ḥtp* von El Bersche sich das älteste Skarabäensiegel erhalten hat, wichtig für die Entstehung dieser wichtigen Denkmälergruppe.

einem vielbeachteten Aufsatz über die Worte für rechts und links (in den Nachrichten der Göttinger Akademie 1922) die verblüffende Ansicht ausgesprochen, Osiris sei der König der asiatischen Einwanderer gewesen, die das Niltal erobert und die ägyptische Nation in grauer Vorzeit gebildet hätten[1]. In seinem Buche: „Die Geburt des Kindes" hat Ed. Norden diese Auffassung mit einiger Verwunderung registriert, ohne als Nichtfachmann einen Widerspruch zu wagen. Ich kann hier nur meine persönliche Meinung aussprechen: ich halte die stillen Zweifel Nordens für nur zu berechtigt, Sethes Auffassung ist eine Rückkehr zum reinsten Euhemerismus, sie steht auf einer Stufe mit der Meinung Carlyles, der in Odin eine historische Persönlichkeit sah. Es ist schon richtig, daß Könige wie Amenemhet III und berühmte Persönlichkeiten wie Imhotep in späterer Zeit göttliche Verehrung genossen, das ist im Grunde nichts anderes, als wenn bei uns Kaiser Karl als der Beschützer des Weinbaus gilt. Aber daß hinter göttlichen Gestalten, die mit aller Deutlichkeit als die großen Mächte der Vegetation zu erkennen sind, historische Persönlichkeiten stehen, halte ich für absolut ausgeschlossen. Osiris ist der Gott der sterbenden und wiedererstehenden Natur, teils erscheint er als der Gott, der im Nil ertrinkt, teils als der Gott, der von einem bösen Feinde überwältigt wird, wie Adonis oder Baldur. Nun spiegeln sich allerdings in dem Osirismythus, wie er uns vorliegt, historische Verhältnisse wieder, darin hat Junker unzweifelhaft recht. Welcher Art diese gewesen sind, ist schwer zu erkennen, und ich muß gestehen, daß ich weder Wreszinskis noch Junkers Darlegungen für überzeugend halte. Daß Osiris ursprünglich im Delta zu Hause ist, erscheint auch mir als gesichert, aber die Rekonstruktion von Kämpfen zwischen Ober- und Unterägypten in der Zeit, die der Einigung durch Menes vorausgingen, erscheint mir äußerst problematisch. Wessen Erinnerung noch in die Zeiten zurückreicht, wo man israelitische und griechische Stammessagen mit absoluter Sicherheit in Stammesgeschichte umsetzte, der hat sich bescheiden gelernt, zumal, wo wie hier, nach den neuesten archäologischen Ergebnissen so manches, was wir von ägyptischer Urgeschichte als gesichert glaubten, aufs stärkste erschüttert ist.

1) Kees hat in seinem Buche über den ägyptischen Totenglauben Sethes Deutung von Osiris angenommen; dagegen mit Recht Bonnet in der Rezension des Kees'schen Buches (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 1927), die zu dem Besten gehört, was ich über Osiris kenne.

In dem Osirisproblem spielt die Frage nach der ursprünglichen Bedeutung des Horus eine große Rolle. Allgemein ist man darin einig, daß Horus ursprünglich mit Osiris nichts zu tun hat, aber was ist Horus von Haus aus? Ist er in Oberägypten oder im Delta heimisch? Ist er ursprünglich nur ein Lokalgott, oder ist er der Lichtgott, als der er später erscheint, von Anfang an gewesen? Das sind Fragen, die immer noch der Lösung harren. Meiner Überzeugung nach ist Horus ursprünglich nichts anderes als der Gott von Nechen gewesen und erst später zum Lichtgottgeworden, noch später zum Sohn des Osiris. Aber wer heute die Arbeiten der Fachleute (Bonnet, Greßmann, Junker, Kees, Meyer, Röder, Rusch, Sethe, Wreszinski u. a., um nur die zu nennen, die mir gerade zur Hand sind), durchsieht, wird sagen: „So viel Köpfe, so viel Sinne". Hier müssen wir erst eine Zeit abwarten, wo sich die eine oder die andere Ansicht durchgesetzt hat, und wer einmal irgendwie über Religionsgeschichte gearbeitet hat, wird zweifelnd fragen, wann das wohl sein wird.

Hervorgehoben sei Wreszinskis Bericht über seine Aufnahmen in El Kab. Diese Gegend ist in den letzten Jahrzehnten etwas vernachlässigt, Tylors prächtige Aufnahmen liegen Jahrzehnte zurück und seitdem ist nicht mehr ernstlich in El Kab gearbeitet worden. Die Ruinenstätte ist äußerst wichtig. Schon Ed. Meyer hatte seiner Zeit darauf hingewiesen, daß sich hier, und hier allein, die Gaugrafen des Mittleren Reiches erhalten haben. Inschriften wie die von Wr. neu kopierte des Śbk-nḫt zeigen mit aller wünschenswerten Deutlichkeit, daß das richtig ist. Die Titulatur des *Śbk-nḫt* und seiner Genossen verdient eine nähere Untersuchung, jedenfalls zeigt sie die hervorragende Stellung des Mannes. Andere Inschriften von El Kab — eine davon habe ich vor 20 Jahren in meiner Dissertation behandelt — (s. auch Ed. Meyer in seinen Nachträgen zur ägyptischen Chronologie 1907) zeigen, warum die Grafen von El Kab diese Ausnahmestellung hatten, sie waren mit dem Königshause verwandt. Nun ist allgemein bekannt, was für eine große Rolle die Großen von El Kab in den Befreiungs- und Eroberungskriegen gespielt haben. Hat sich hier eines der kriegerischen Adelsgeschlechter des Mittleren Reiches erhalten, und gab es etwa von solchen Adelsgeschlechtern noch mehr in dem südlichen Grenzgebiete Ägyptens? Das müssen wir wissen, um das alte Problem lösen zu können: Wie hat das sonst doch so unkriegerische Volk — das ist wenigstens der allgemeine Glaube — die Riesenaufgabe der Befreiung Ägyptens und Eroberung Vorderasiens bis zum Euphrat

lösen können? Das sind Aufgaben künftiger Forschung, an die man noch kaum gedacht zu haben scheint, und soweit ich die Sache zu übersehen glaube, fehlt es uns durchaus nicht an Material.

Wieviel in Ägypten noch der Erledigung harrt, sieht man an den Aufnahmen aus Assuan, über dessen Altertümer doch schon mancherlei veröffentlicht ist. Die Tafeln 45ff. (Gräber des mḥw, Ś'bnj u. a.) zeigen, wie sehr der Ägypter, wo es ihm möglich war, darauf bedacht war, eine Grabanlage als Ganzes zum Kunstwerk zu gestalten. Parallelen, nicht bloß aus der ägyptischen Kunst, drängen sich ohne weiteres auf.

Wr. ist bis zum 2. Katarakt gekommen, konnte deshalb die Aufnahmen der Burchardtschen Fremdvölkerexpedition durch glänzende Aufnahmen von Abu Simbel ergänzen, so besonders von der Schlacht bei Kadesch. In seinem Reisebericht hebt der Verf. hervor, mit welcher ganz besonderen Liebe gerade dieses Ereignis dargestellt worden ist, d. h. wie stolz der König auf diesen Erfolg gewesen ist. Das ist zweifellos richtig, dann muß man aber auch schon daraus schließen, daß es ein wirklicher Erfolg war, und nicht, wie manche das getan, in maßloser Skepsis eine verkappte Niederlage erschließen wollen.

Auf andere Ergebnisse von Wr.'s Expedition einzugehen, wird bei Besprechung der letzten Lieferungen des Atlas Gelegenheit sein. Diese Besprechung ist schon ungebührlich lang geworden, die Wichtigkeit der darin behandelten Probleme mag das entschuldigen.

Newberry, Percy E.: **Ägypten als Feld für anthropologische Forschung.** Deutsch hrsg. von Günther Roeder. Leipzig: J. C. Hinrichs 1927. (38 S.) gr. 8°. = Der Alte Orient, Bd. 27, Heft 1. RM 1.50. Bespr. von A. Scharff, Berlin.

Das neuste Heft des Alten Orients gibt einen Vortrag wieder, den Prof. Newberry bereits im Jahre 1923 gehalten hat und der 1924 und 1925 in zwei den meisten deutschen Ägyptologen wohl ungeläufigen Zeitschriften englischer Sprache veröffentlicht worden ist. Die nachträgliche Übersetzung ins Deutsche erscheint Prof. Roeder im Hinblick auf die wissenschaftliche Bedeutung des Vortrags gerechtfertigt, die Verbreitung in weitere deutsche Leserkreise erwünscht. Die begeisterten Worte der Roederschen Vorrede lassen Neues und Bedeutendes erhoffen. Ich muß sagen, daß die Lektüre meine Erwartungen nicht ganz erfüllt hat.

Der Vortrag ist deutlich in zwei Teile gegliedert. Der erste Teil (bis S. 15) behandelt die natürlichen Verhältnisse Oberägyptens, Landschaft, Flora und Fauna vor 5—6000 Jahren, also während der Zeiträume, aus denen wir die ältesten Gräberfunde aus Ägypten besitzen. Der Verf. entwirft ein sehr anschauliches Bild von Tieren und Pflanzen im eigentlichen Niltal und in den angrenzenden Wüstentälern, wo es noch weit in die geschichtliche Zeit hinein das gleiche bleibt; die vierfüßigen und gefiederten Bewohner der Wüstentäler findet man heute im Takalande wieder, die in frühprähistorischer Zeit im oberägyptischen Niltal selbst heimischen Tiere, wie z. B. den Elefanten und die Giraffe, sogar erst in den Gegenden am Weißen Nil. Interessant sind die an Hand verschiedener Reiseschriftsteller gegebenen Daten für das Verschwinden bestimmter, uns aus den ägyptischen Denkmälern wohl vertrauter Tiere wie des Nilpferds, des Krokodils oder des Ibis aus dem neuzeitlichen Ägypten. Für die deutsche Ausgabe haben die Herren Prof. Behrens zur Botanik und Dr. Hilzheimer, der stets hilfsbereite Freund der Ägyptologen, zur Zoologie wertvolle Anmerkungen beigesteuert. Die Verankerung der ältesten vorgeschichtlichen Kultur im südlichen Oberägypten und ihre Herkunft aus südlicher Richtung, wofür u. a. bekanntlich mit in erster Linie das Auftreten und die Zähmung des Esels spricht, wird mit Recht betont. Aufgefallen ist mir, daß die Ziege unter den gezähmten Tieren nicht erwähnt ist. Die Bestattungen in Ziegenfellen im südlichen Oberägypten und Nubien aus ältester Zeit weisen doch wohl darauf hin, daß die Ziege damals dort schon gezähmt war; vgl. dazu Adametz, Die Wanderungen der Hamiten, ein für diese Fragen wichtiges Buch. Der vom Verf. im 2. Abschnitt mit Recht betonte Ziegen- und Schafreichtum des westlichen Deltas und Libyens spricht keineswegs dagegen, denn Hamiten saßen im südlichen Oberägypten ebenso gut wie im westlichen Delta.

Wenn auch dieser Abschnitt bis auf diese oder jene botanische oder zoologische Einzelheit dem Fachmann nichts wesentlich Neues bietet, so wirkt er doch sicherlich für einen weiteren Leserkreis sehr anregend und aufklärend, zumal das Dargebotene gründlich fundiert ist. Dasselbe Lob muß aber dem 2. Teil der Schrift (bis S. 33) leider versagt werden.

Im Gegensatz zum vorigen, Oberägypten allein behandelnden Abschnitt beschäftigt sich der zweite mit dem Delta. Ich zähle mich selbst zu den Anhängern gewisser Deltatheorien und stimme dem Verf. in manchen Hauptgesichtspunkten durchaus zu, so z. B. darin, daß der erste große Kulturfortschritt in Ägypten mit der Petrieschen 2. vorgeschichtlichen Kultur vom Norden ausging oder daß sich die Hieroglyphenschrift wahrscheinlich im nördlichen

Ägypten entwickelt hat. Zunächst einmal ist aber nicht klar genug ausgesprochen, daß es sich im oberägyptischen Abschnitt im wesentlichen um die Schilderung der Natur- und Kulturzustände während der frühprähistorischen Zeit, also um Petries 1. vorgeschichtliche Kultur mit der weiß bemalten Tonware als Leitform handelt, während die vom Verf. für die Deltakultur angeführten Dinge fast durchweg schon an die 1. Dynastie heran und in sie hineinreichen. Eine Gegenüberstellung von Ober- und Unterägypten in frühprähistorischer Zeit ist mangels jeglicher Funde aus dem Delta bislang unmöglich, und ich benutze gern diese Gelegenheit, um auf Grund eigener Überlegungen und dank mehrerer Rezensionen meiner Veröffentlichung der Funde von Abusir el-Meleq (z. B. durch Bonnet in OLZ, Jahrg. 30, Sp. 467) meine dort ausgesprochene Ansicht zu ändern, wonach Teile der Funde von Abusir el-Meleq gleichzeitig mit frühprähistorischen aus Oberägypten seien. Aus dem nördlichen Oberägypten (Friedhöfe von Abusir el-Meleq und Umgegend) haben wir nur mittel- bis späthistorische Funde, also Funde der 2. Kultur, deren Entstehung im nördlichen Ägypten (ob im Delta, läßt sich aus Mangel an Funden wiederum nicht sagen) und deren nach Palästina laufende oder von dort kommende Fäden mir trotzdem nach wie vor gesichert erscheinen. Inwieweit etwa die wenigen von Junker in seiner Publikation des Friedhofs von Turah (S. 2 Abb. 1, von mir auch OLZ, Jahrg. 29, Sp. 723 herangezogen) veröffentlichten einzigartigen schwarzen und roten Gefäße zu einer Delta-Frühprähistorie, wie Junker annimmt, gehören, vermag ich nicht zu sagen; mir scheint der Fund allzu dürftig, um Schlüsse von größerer Tragweite daraus zu ziehen.

Es ist schade, daß Newberry all die vielen sich an die archäologischen Funde aus der 2. Kultur knüpfenden Fragen fast ausnahmslos beiseite gelassen hat. Lediglich die möglicherweise als Gauzeichen zu deutenden Schiffsabzeichen auf den rotbemalten Töpfen, der Leitform der 2. Kultur, führt er ins Feld und sucht den Ursprung der Mehrzahl der Zeichen im Delta nachzuweisen. Von hier aus gerät er auf andere spätere Schriftzeichen und in die Mythologie hinein, dazu in höchst unsichere Kombinationen zur Frühgeschichte, so daß sich selbst der einigermaßen bewanderte Leser immer mehr in ein Gewirr von Behauptungen seltsamster Art verstrickt sieht, die z. T. wohl diskutabel sind und zurechtzurücken wären, die aber hier — und das ist das Bedauerliche an der Sache — mit vollkommener Sicherheit als der Weisheit letzter Schluß fast ohne eine Anmerkung vorgetragen werden. Zur Begründung dieses scharfen Urteils sei einiges angeführt:

S. 16. Die Schriftzeichen für Osten und Westen müßten hier, wo es sich um die Vorgeschichte dreht, in ihren ältesten Formen wiedergegeben und erklärt werden, wie wir sie von der sog. Jagdpalette kennen und wie sie sich auch von Sethe in seiner vom Verf. offenbar nicht benutzten Schrift über die Zeichen für Westen und Osten an die Spitze der Entwicklungsreihe gestellt sind (Schriftliste der gen. Arbeit Nr. 1 und 41). Merkwürdig ist, daß sich Verf. gerade die Jagdpalette, seit Rankes Arbeit eins der besten Beweisstücke für die älteste Deltakultur, überhaupt hat entgehen lassen. Das Zeichen für Osten ist danach kein „tropfenförmiges Metallstück auf einem heiligen Gestell", sondern eine Lanze; beim Zeichen für Westen darf in ältester Zeit der Falke als Hauptbestandteil nicht fehlen. — S. 17 ist vom Schriftzeichen *šm'* für Oberägypten die Rede; „dies war das Kultgerät eines Stammes, der am Ostufer des Nils wenig oberhalb des heutigen Dorfes Scharona in Mittelägypten wohnte". Ich habe diese ohne jede Anmerkung ausgesprochene Behauptung verschiedenen namhaften Ägyptologen vorgelegt, keinem war eine solche Tatsache bekannt, geschweige denn ein Beweis dafür. — S. 19 wird Menes gleich Narmer gesetzt, eine Behauptung, über die sich streiten läßt, die aber keineswegs sicher ist, am allerwenigsten auf Grund des hier ausnahmsweise einmal in einer Anmerkung gespendeten Hinweises auf einen Siegelabdruck aus Abydos. Dieser zeigt als Horusnamen den *n'r*-Fisch, den ersten Bestandteil des Namens Narmer, der auch sonst allein als Horusname belegt ist; vollständig außerhalb des Königsnamens steht das Zeichen *mn*, das wohl zum Namen des Menes, aber auch zu beliebig vielen andern Worten gehören kann. Ich sehe hierin nicht die Spur eines Beweises für die Gleichung Narmer = Menes, die den wesentlichsten Ausführungen des Verf. als selbstverständlich zugrunde liegt. So wird die bekannte, in Hierakonpolis gefundene Prunkschminktafel des Narmer zum Eigentum des Menes, Menes zum Falkenkönig von Hierakonpolis. Seine Heirat mit einer Prinzessin aus Sais im Delta (S. 23) wird ohne Anmerkung oder Fragezeichen erzählt, als hätten wir einen authentischen Bericht darüber. Petries m. E. unbewiesene Annahme, das bekannte Königsgrab von Negade sei das Grab der ihres Namens wegen vermutlich aus dem Delta stammenden Königin Neithotep, der mutmaßlichen Gemahlin des Menes, gilt für den Verf. als unbestritten; so schließt er von der Bauform jenes Negadegrabes (vgl. Borchardt in ÄZ 36, S. 87 ff.) auf die Form der Deltapaläste und prägt folgenden Satz (S. 30): „Die Paläste der ersten Könige des Deltas waren aus Koniferenholz gebaut und mit tapetenartig gewebten Matten behängt." Als hätten wir auch nur einen einzigen Überrest von einem Deltapalast aus der 1. Dynastie!! — Daß das im großen und ganzen doch noch immer höchst unklare Jubiläumsfest (Hebsedfest) des Königs bei derartigen Ausführungen eine große Rolle spielt (S. 21—24), ist kaum verwunderlich und sei nur nebenbei bemerkt. — Auf S. 20 ist von den schon erwähnten Schiffsabzeichen auf rotbemalten Tongefäßen die Rede; mancherlei dürfte wohl erwägenswert sein, aber wie kann man, ohne auch nur ein Fragezeichen zu setzen, die auf den vorgeschichtlichen Töpfen sehr anders aussehende Hieroglyphe für den Namen des Gottes Min als „Donnerkeil" und die Harpune als „Urbild des Zweizacks, des späteren Dreizacks des libyschen Gottes Poseidon" bezeichnen? Im Zusammenhang mit den Gauzeichen wird (S. 21) auf die ältesten Beziehungen zu Kreta

hingewiesen; daß wir dafür aber handgreifliche Beweise wie Steingefäße und Schminktafeln haben, wird verschwiegen. — Auf S. 24 ist von dem Gott Anzeti (sonst in der Regel Anedti genannt) die Rede; ganz sachte wird auf den folgenden Seiten daraus Osiris; zuerst ist der Dedpfeiler das Symbol des Anedti (S. 25), dann auf einmal das des Osiris (S. 27). Was soll sich der Laie dabei denken? Gewiß liegen auch da Zusammenhänge, denen z. B. Bonnet in ZDMG N. F. 6, S. 186 ff. gründlich nachgegangen ist, aber hier erscheint lediglich ein unklares Durcheinander. — Wo liegen die Beweise für die sich an das Zeichen *ntr* knüpfenden Kombinationen (S. 27 ff.), also für den Zusammenhang zwischen und den Flaggenmasten vor den Tempelpylonen, für die Erklärung von *t3-ntr* als „Land des *ntr*-Stabes"? Wo ist ein Beleg dafür, daß in Punt (also an der Somaliküste), einem Lande, für das die Bezeichnung *t3-ntr* „Gottesland" gilt, die Göttin Astarte verehrt wurde (S. 29)?

Für beide Abschnitte soll, wie ich annehmen muß, der folgende Satz im Vorwort des deutschen Herausgebers gelten: „Man wird in der deutschen Literatur vergeblich nach einer Darstellung suchen, in der die Fragen so umsichtig geklärt und so scharf beantwortet werden wie hier." Daß hinsichtlich des zweiten Teiles der Arbeit diese Worte doch reichlich hoch gegriffen sind, glaube ich durch meine Ausführungen gezeigt zu haben. Wenn auf Grund einer in die Laienwelt gesandten Schrift wie dieser die Halbwissenschaft Ungelehrter ins Kraut schießt, so haben es die zu verantworten, die in den „gemeinverständlichen Heften" des Alten Orients derartige Arbeiten herausgeben. Hier sollte gerade für den weiten Kreis derer, die nicht nachprüfen können, das Gründlichste und Sicherste gerade gut genug sein, und reine Theorien sollten nur mit der allergrößten Vorsicht vorgetragen werden. Ich wende mich mit meiner Kritik viel weniger gegen den Verf. selbst, der seine wissenschaftliche Ansicht in gutem Glauben als Vortrag kundgetan hat; mancherlei davon ist, wie schon gesagt, durchaus erwägenswert. Er hat seine Ansichten zudem ja auch schon früher den Wissenschaftlern in verschiedenen scharfsinnigen und wohl bekannten Aufsätzen der Liverpool Annals und der Proc. Soc. Bibl. Arch. dargelegt und zur Diskussion gestellt. Ob überhaupt jemals eine zwingende Lösung der Probleme der ägyptischen Vorgeschichte gefunden werden wird, erscheint mir trotz eigenen Mutes in diesen Dingen durchaus fraglich.

Den Schlußteil der Arbeit bildet eine kurze Betrachtung über die Notwendigkeit anthropologischer Forschung im modernen Ägypten. Ein reichlich trüber Ausblick in die Zukunft des ägyptischen Volkes — allerdings am Ende des Vorworts vom Herausgeber abgeschwächt — beschließt das Heft.

Seltsam berührt, das sei zum Schluß noch gesagt, der deutsche Titel der Schrift. Von Anthropologie, also von der Kunde vom Menschen, vor allem hinsichtlich seines Schädel- und Körperbaus oder seiner Rassenzugehörigkeit, ist doch in der ganzen Abhandlung mit keinem Wort die Rede. Den Kernpunkt bildet die ägyptische Vorgeschichte, zu deren Aufhellung der Ägyptologe die Ethnologie, Zoologie und Botanik notwendigerweise heranziehen muß, dies auch bisher getan hat und weiter tun wird. Eine so neuartige Betrachtungsweise, wie sie der Titel vermuten läßt und das Vorwort verspricht, scheint mir in der Schrift keineswegs enthalten, vielleicht nicht einmal vom Verf. beabsichtigt.

Dessau, Hermann: **Geschichte der römischen Kaiserzeit. Bd. I.:** Bis zum ersten Thronwechsel (VIII, 585 S.) gr. 8°. 1924. RM 18 —. **Bd. II, 1:** Die Kaiser von Tiberius bis Vitellius (VIII, 400 S.) 1926. RM 14 —; geb. 16 —. Berlin: Weidmann. Bespr. von W. Weber, Halle a. S.

Über dieses auf 4 Bände berechnete Werk, dessen bisher vorliegende Teile (fast 1000 S.) die augusteische Zeit (I) und die Herrschergeschichte von Tiberius bis Vitellius (II 1), also kaum ein Drittel des ganzen Zeitraums behandeln, in wenigen Sätzen zureichend zu berichten, erscheint fast als unmöglich. Sein Vf., Mommsens Schüler und Mitarbeiter, der ein halbes Jahrhundert lang an der Erforschung der Inschriften des Römischen Reiches tätig teilnahm, wagt mit ihm, was sein Lehrer in der Vollkraft urwüchsigen Lebens nicht unternahm. Er will mit diesem Werk „das weitverbreitete und berechtigte Verlangen nach einer dem heutigen Stand der Wissenschaft entsprechenden Geschichte der Römischen Kaiserzeit befriedigen" (II 1 S. V.). In der Tat, seit Tillemonts vielbenützter, wenig zitierter 'Histoire des empereurs' (1690 ff.), deren Stoff durch die Bestandsaufnahme und Entdeckungen und deren harmonistische Interpretationsweise durch die analytisch-kritische Methode des XIX. Jhdts. völlig überwunden wurden, deren Aufbau aber sich erstaunlich lange hielt, ist keine neue Gesamtdarstellung erschienen. Denn Duruys angesichts des neuen Materials rasch veraltete 'Hist. des Romains' (usw.), und Schillers stofflich unzulängliches, geistarmes, formlos-trockenes Handbuch konnten nicht als Ersatz betrachtet werden, welcher der veränderten wissenschaftlichen Lage gerecht wurde; Gibbon und Seeck aber schieden zum Schaden ihrer Hauptthese die frühere Kaiserzeit aus;

Pöhlmanns und Kornemanns Skizzen blieben nur Baupläne, keine Neubauten, während Mommsens, Domaszewskis, Rostowzews (u. a.) Werke unterschiedlich einzelne Komplexe (Provinzen, Kaiser, Sozialleben) betrachten. Daß hier Großes zu leisten ist, steht außer Zweifel.

Vf. fühlt sich zu seinem Unternehmen, Ordnung in das riesige Trümmerfeld zu bringen, durch seine Studien gerüstet (S. V). Vornehmlich Epigraphiker, kennt und nützt er die Inschriften, die Literatur, seltener die Papyri, die zahllosen Münzen, die unendlich viel mehr ausgeben, als er zu sehen scheint, kaum je all das, was die Kunst dieses Jahrhunderts als Stoff und Aufgabe mannigfaltig genug bietet. Er gibt zu diesen Quellen Nachweise, „wenn sie mir notwendig schienen", d. h. zunächst für entlegeneres oder neues Material, aber auch oft genug, um eigene Auffassungen augenscheinlich zu begründen: Mühseliges Suchen bleibt dem nicht erspart, der nicht Spezialist in diesem Gebiet ist — und wie wenige sind dies heute! Sein Werk erhebt sich also über die Sphäre des nur Stoff vermittelnden „Handbuchs"; es will eine eigene Darstellung mit höheren Absichten sein. Die wissenschaftliche Analyse der Quellen ist daher zumeist nicht mehr sichtbar, nur die Auseinandersetzung mit fremden Meinungen begegnet häufiger, zuweilen in überspitzt apodiktischer Form, sogar als Zurechtweisung wegen einzelner Fehler, die häufig auch ihm nachgewiesen werden können. Ob er sich genügend klar gemacht hat, daß in jeder Interpretation der Quellen wie jeder synoptischen Behandlung selbst bei größter Peinlichkeit subjektive Momente sich durchsetzen, weiß ich nicht; ob aber jeder Mitarbeiter jedes Werturteil über die Quellen (z. B. die resgestae, Tacitus, Velleius, aber auch mancherlei andere) hinzunehmen willens ist, wage ich ernstlich zu bezweifeln. Dazu wäre viel zu sagen.

Über seinen eigenen Standpunkt zum Ganzen spricht er sich klar aus (II 1 S. V). Er will „nur in Ausnahmefällen Neues geben", weil das Gebiet „so vielfach durchforscht" sei. Also eine mehr oder minder vollkommene Kompilation? Er tut sich Unrecht: denn allenthalben wird der Kundige neue Wendungen, Bezüge, Auffassungen im Einzelnen und Ganzen, wird selbst der weniger Erfahrene ohne große Mühe, etwa in den Abschnitten über die Reichsverwaltung des Augustus (I), neue Ergebnisse finden. „Im allgemeinen handelte es sich für mich nur um zweckmäßige Zusammenfassung, verständliche Darlegung und richtige Beleuchtung von bereits Bekanntem". Sinnen wir hier nicht lange darüber nach, ob das für den darstellenden Historiker nicht selbstverständlich ist, ob der Vf. sich überhaupt tiefere Gedanken über den Schaffensprozeß des Geschichtsschreibers gemacht hat: die ihm „zweckmäßig" erscheinende „Zusammenfassung", die „verständliche Darlegung", die „richtige Beleuchtung" sind eminent subjektive Vorgänge. Eines Beweises für diese Behauptung wird es nicht bedürfen. Wie ist nun diese „zweckmäßige Zusammenfassung", Ordnung also und Aufbau der Trümmer vorgenommen? Bd. I: Augustus und seine Zeit; II: Das Zeitalter von Tiberius bis Vitellius; III: „Stillstand und Verfall"; IV: „Zusammenbruch und Wiederaufbau". Die Grenzen sind eindeutig: „Die Anfänge des späteren Kaisers Augustus" (I 1 ff.) „der Bund des Kaisertums mit der Kirche" (Konzil von Nicaea, vgl. II 1 S. VI). Natürlich greift in I die Darstellung immer wieder über die obere Grenze in die republikanische Geschichte zurück, wird später (in IV) das gleiche nach unten hin beobachtet werden können. Indes: ob solche Beschränkung „zweckmäßig" ist, ist fraglich. Der so eingegrenzte Zeitraum von etwa $3\frac{1}{2}$ Jahrhunderten ist in sich keine Einheit. Weder dauert die Herrschaftsform des Augustus, noch ist das Herrschervolk Träger der Schicksale dieses Reiches bis zum Ende; auch die Formen des Lebens wandeln sich vollkommen; wenn er diese Entwicklung, den Übergang von einer älteren zu einer jüngeren Welt, einer neuen tausendjährigen Kultur nur bis zur Vollendung ihrer ersten Form schildern will, muß er weiter ausgreifen — nach oben, nach unten. Schreibt er die Geschichte der „Kaiser", so kann er Cäsars, aber auch eindrucksvoller Gestalten des IV. u. V. Jhdts. nicht entraten; für die Geschichte des Imperium Romanum muß er ihren Anfang, ihr Ende hereinziehen; in Wirklichkeit erhält er erst durch die Vereinigung beider die tiefere Begründung für die notwendige Umwandlung der Republik in die Monarchie, also den richtigen Ausgang für seine These, und die Voraussetzungen für jene Entwicklung. Bricht seine Darstellung mit dem Augenblick ab, wo der „Bund zwischen Kaisertum und Kirche" geschlossen ist, so muß er m. E. von Anfang an die Linien auf dieses Ziel hin ziehen, nicht nur — und da nicht einmal mit dem Blick auf das ferne Ziel — von der staatlichen Gottesverehrung (I 340 ff.), in der „von Religion nicht viel die Rede ist", sondern beizeiten auch von der religiösen Haltung der östlichen Welt sprechen, aus deren Boden (nicht einmal ausschließlich) das Gegenbild der civitas terrena, die civitas Dei, und das Gegenbild des Herrscherkults, der Christuskult, erwachsen sind. Aber eine Darstellung der RKZ hat heute nicht etwa

nur mehr nach der christlichen, sondern ebensosehr nach der islamischen Seite hinzusehen, nicht mehr blos das, was im Reich geschah, sondern auch die Fernwirkungen des in ihm flutenden Lebens über alle Grenzen hinaus zu verfolgen und soweit als möglich das Eigenleben der außerrömischen Welt zu schildern. Betrachtet man dann aber die Stoffverteilung innerhalb der zwei vorliegenden Teile (zu denen als Hintergrundsschilderung für die Zeit von 14—69 n. Chr. noch II 2 aussteht), so ergibt sich eine Gewichtsverschiebung hin zu den Anfängen, da die zwei Schlußbände (über deren Struktur aus der Vorankündigung noch nichts gesagt werden kann) mehr als die doppelte Zeit umspannen müssen; ob solche Ökonomie allein durch die Dürftigkeit der Quellen gerechtfertigt werden kann, ist jetzt noch nicht zu beurteilen. — Während in II 1 die Lebensgeschichte der Herrscher in der üblichen Form erzählt wird, ist I fast zu einer Biographie des Kaisers Augustus ausgestaltet, in welcher unter Ausweitung antiker Schemata 'per species' die einzelnen Lebensgebiete abgehandelt werden: „Die Anfänge des späteren Kaisers Augustus", „die Begründung des Kaisertums", die Reichsverwaltung (I 63—359, darin 'Bürger und Nichtbürger', 'die Reform der Sitten', 'Senat, alte Ämter und Würden', 'das Finanzwesen, die neuen Beamten', das Heerwesen, die Hauptstadt, der Staatskult), 'der Schützer und Mehrer des Reichs', die Familien- und dynastische Politik, Augustus' „Beziehungen zu Literaten und zur Literatur und zu den hauptsächlichsten geistigen Strömungen der Zeit". Damit herrscht im Aufbau zwischen I und II Unstimmigkeit, die voraussichtlich weiterhin noch viel stärker fühlbar werden wird. Aber selbst innerhalb der einzelnen Abschnitte ist die Ordnung keineswegs bis zum letzten „zweckmäßig" durchdacht: wie zahlreich sind die öfter sogar formlosen Verweise auf spätere Stellen und die Dubletten; in I Kap. III 4 scheint (mir wenigstens) folgerichtigere Gruppierung klarer zu wirken.

Aber mir scheint es auch des Nachdenkens wert, ob die Erfassung des gesamten Materials uns wirklich zwingt, die alten Schemata der Darstellung festzuhalten. Hat denn nicht Mommsens V. Band, der auch jetzt unentbehrlich bleibt, gelehrt, daß die Bilder leuchtend wirken, wenn man einmal den einseitigen Standpunkt der römischen Geschichtsschreiber verläßt, von anderen, ragenderen Höhen aus das Panorama betrachtet? Ich halte die Behauptung für beweisbar, daß dann die gewaltigen Bewegungen, die von außen gegen das Reich anbranden und es überfluten, und die, welche drinnen, allenthalben umsichgreifend, die zentrale Organisation, ja das Leben der Völker vollständig umformen, in ihrem Zusammenhang, ihrer Größe eindrucksvoll erkennbar, überschaubar werden. Dazu muß dann freilich der Mut aufgebracht werden, die Lebensgüter, den geistigen Besitz der alten Völker, die Lebenshaltung, die neuen Kräfte der jungen bis in die letzten Tiefen hinein zu erforschen und bildhaft zur Anschauung zu bringen. Davon ist in dem Werk bis jetzt wenig zu spüren. Wer eines der größten weltgeschichtlichen Phänomene zu schildern wagt, muß eben die Kraft zu so universaler Betrachtung aufbieten.

Vf. will „richtig" beleuchten: es wurde schon darauf hingewiesen, daß da subjektive Momente erst völlig ausgeschaltet werden müßten. Beleuchtet er aber „richtig", wenn man sich auch nach genauester Prüfung fragen muß, wie es eigentlich kommt, daß dieses Reich der Römer festgefügt steht, immer breiter sich in die Welt verlagert, immer weiterhin wirkt, wenn die Herrscher, um welche die ganze Darstellung sich rankt, der eine ein griesgrämiger Mann, der andere ein blutrünstiger Verbrecher, andere Trottel und Narren sind? Wenn Augustus kein Recht darauf hat, „uns als Reformator zu gelten", konnte er es für die Zeitgenossen sein? Wenn Tacitus aus erkennbaren Gründen den Tiberius so finster malt, gibt es für uns keine Möglichkeit, umfassender, tiefer, verständnisvoller zu urteilen? Lockt denn die reizvolle Aufgabe, die eine Verpflichtung ist, gar nicht, den Abspaltungen vom Rationalen, die im Einzelnen wie in der ganzen „Kultur" wahrzunehmen sind, aufmerksam nachzugehen? Dürfen ernstlich Menschen einer fremden Welt mit Begriffen neuerer, kleinbürgerlicher Konvention (wie „hochanständig", „korrekt") gemessen werden? Die „richtige Beleuchtung" selbst einer Institution wie des Kaiserkults ist — entgegen der religionsgeschichtlichen Forschung — durchaus von engen, ja dürftigen persönlichen Bewertungen des Vf. abhängig, und so ist es vielerorts mit der „richtigen Beleuchtung" des Stoffes.

Und ist die Darbietung „verständlich"? Gewiß, eines ist glücklich vermieden, die Häufung von Worten einer gelehrten Kunstsprache; jeder kann alles lesen. Aber, selbst wenn man nicht verlangt, daß man über Großes groß rede, weil die Gewalt der Dinge auch in schlichtesten Worten zum Durchbruch kommt, es werden sich viele gegen Satzungetüme, die bis zu 18 Druckzeilen lang sind (I 71), gegen absonderlichen Satzbau, ungeschickte Wortstellungen, Verschachtelungen, die eher verwirren denn verständlich bleiben, gegen leere Füllsel, abgegriffene Redensarten, erst recht gegen vul-

gäre Ausdrucksweise wehren. Ein Beispiel genüge: „Gestiftet hat dem Kaiser der Senat und das Volk von Rom auch einen massiv goldenen Schild, auf den der Beschenkte wirklich Wert legte wegen seiner unter anderen Tugenden die Menschenfreundlichkeit (clementia) des früheren Triumvirs rühmenden Inschrift; er war aber im Senatshause aufgestellt und nicht jedermann sichtbar (I 329)". Von hier aus versteht man, daß Vf. allen Fragen kunstvoller Darstellung, ja tieferer Durchdringung seines Stoffes allzu kühl gegenübersteht; unerträglich aber wirkt doch hausbackene Moralisiererei: „Vergils Helden betragen sich durchweg korrekt, erliegen nur selten vorübergehenden Anfällen menschlicher Schwäche. Die edle Königin von Karthago sühnt ihren nur von beschränktem Standpunkt aus so ganz und gar verdammenswerten Fehltritt durch aufrichtige Reue und freiwilligen Tod. Ein solches Buch konnte der Jugend ohne Gefahr in die Hand gegeben werden . . ." (I 506). Solche Auffassungen von der Aufgabe des Dichters und von Vergil dürften in einer Darstellung der RKZ nicht mehr begegnen.

Den Orientalisten der verschiedenen Fachgebiete werden in I vor allem die Seiten über Finanzwesen und Heereseinrichtungen und (in I, II 1) die Darstellung der Orientpolitik der Kaiser Augustus, Tiberius, Nero interessieren, die leicht zu finden, aber keineswegs in allem „richtig" sind. Darüber hinaus ist vorläufig nicht viel für ihn aus dem Werk zu gewinnen.

Mallon, P. Alexis, S. J.: **Quelques stations préhistoriques de Palestine.** Beyrouth: Imprimerie catholique 1925. (34 S. u. 8 Taf.) 4° = Mélanges de l'Université Saint-Joseph, tome X, fasc. 6. Piaster 10 —. Angezeigt von Julius Lewy, Gießen.

Im Sommer 1921 und in den folgenden Jahren besuchte Mallon zunächst bereits länger bekannte palästinische Fundstätten steinzeitlicher Relikte, um im Anschluß hieran nach weiteren paläo-, meso- oder neolithischen Stationen zu forschen. Die vorliegende Veröffentlichung stellt das gesamte auf diese Weise zusammengetragene Material übersichtlich zusammen und erläutert ansprechend Art und Bedeutung der vom Verf. teils allein, teils zusammen mit andern Forschern neu ermittelten Vorkommen bei Ramalla, Nabulus, Nazareth, in einer Grotte bei Šuqba, bei Ṭanṭūr, Ḫirbet el-ḫōḫ (Etam), in den Dünen von Ramleh und Jaffa und bei Sahl ed-derā'a. Auf eine abschließende „Liste approximative des stations lithiques de Palestine", die ca. 140 Fundorte aufzählt, und eine chronologische Übersicht, in der bis zum Eintritt in die Bronzezeit 5 Perioden unterschieden werden, folgt noch eine kurze Beschreibung eines 1921 südlich des Klosters Mār Elias durch den Père Bovier-Lapierre entdeckten megalithischen Denkmals einfachster Art.

Blau, Dr. Armin: **Die Bibel als Quelle für Folkloristik.** Hamburg: Verlag Hazoref 1926. (52 S.) 8° = Sonderdruck aus „Jeschurun", Monatsschrift f. Lehre u. Leben im Judentum; Jahrg. XIII. RM 1.40. Bespr. von Curt Kuhl in Suhl.

Blau unterzieht im vorliegenden Aufsatz die dreibändige Ausgabe von Frazers „Folklore in the Old Testament" (1919—1920) einer ausführlichen und beachtenswerten Kritik. Obwohl der Verf. sich selbst als „traditionstreu" bezeichnet, ist er bestrebt, möglichst unbefangen und objektiv zu urteilen. Ein Eingehen auf diese Besprechung im einzelnen dürfte sich erübrigen, da sie in den wesentlichen Punkten unserer Beurteilung (OLZ 1927, Sp. 107—111) gleichkommt. Darüber hinaus ist Blau bestrebt, die Schwächen und Gefahren der folkloristischen Methode aufzuzeigen und die Frage nach ihrer Existenzberechtigung prinzipiell zu lösen. Er anerkennt ihre Bedeutung nur für die Erzählungen aus dem Patriarchenzeitalter; und zwar auch nur insofern, als sie zur Veranschaulichung der „Lebensgewohnheiten, Sitten und Verhältnisse unserer Vorväter" diene. Dagegen komme ihr für die gesetzlichen Partien keine Bedeutung zu, da die „jüdische Gesetzeslehre, als eine Lehre der Offenbarung Gottes an die reine Vernunft und das Recht", „fast überall streng rationalen Charakter" trage! Die Angriffe auf die „Voreingenommenheit" mancher protestantischen Gelehrten (S. 5) wären besser unterblieben; sie sind lediglich ein Dokument der dogmatischen Gebundenheit des Verfassers.

Wendel, Dr. Adolf: **Das Opfer in der altisraelitischen Religion.** Leipzig: Eduard Pfeiffer 1927. (VI, 237 S.) gr. 8°. = Veröffentlichungen des Forschungs-Instituts für vergleichende Religionsgeschichte a. d. Univ. Leipzig, hrsg. von Hans Haas. II. Reihe, Heft 5. RM 12—. Bespr. von Ludwig Köhler, Zürich.

Die Studie ist eine Doktordissertation der Heidelberger Theologischen Fakultät. Sie setzt sich „das Problem des altisraelitischen Opfers, seiner ideengeschichtlichen und psychologischen Seite nach", zum Ziel. Theologisch ist Verf. Schüler von Beer, psychologisch bekennt er von Wundt am meisten gelernt zu haben. In der Einleitung sucht sich Verf. theoretisch zu verankern, handelt dann von den Resten aus Animismus und Dämonenglauben (S. 14—31) und im Hauptteil (S. 32—206) von den Motiven des Opfers: es ist Nahrung oder Versöhnung Jahwes, Gemeinschaft mit ihm, Vergegenwärtigung Jahwes, Vernichtung für ihn (= zu

Nafaḥāt al-Uns; al-Ḳušairī, *Risāla*; al-Huǧwīrī, *Kašf al-Maḥǧūb*).

Wenn auch der genannte Heilige inzwischen im angeführten Werke Massignons eine eingehende Behandlung erfahren hat, ist Hallauers Arbeit doch sehr wertvoll und geeignet, der Islamkunde und vor allem der vergleichenden Religionswissenschaft einen frischen Impuls in der Betrachtung der islamischen Heiligenlegenden zu geben, die derzeit mangels einer ausreichenden Übersetzungsliteratur für den Nichtorientalisten noch recht schwierig ist. Und gerade die vergleichende Religionswissenschaft sollte endlich den sich hier ergebenden Problemen nähertreten und sich mit dem Geiste vertraut machen, der uns von dorther entgegenweht. Wenn dies geschehen sein wird, werden über Äußerungen islamischer Frömmigkeit nicht mehr so schiefe und einseitige Urteile möglich sein, wie wir sie heute noch oft vernehmen müssen, und es wird nicht mehr vorkommen können, daß, wie es zuweilen wohl geschieht, selbst hervorragende Kenner des mohammedanischen Orients bei der Betrachtung islamischen Geisteslebens die Mystik des Islams totschweigen zu dürfen glauben. Aus diesem Grunde wäre zu wünschen, daß der Arbeit Hallauers ähnliche Einzeldarstellungen folgen möchten.

Hafis, Muhammed Schemseddin: **Ghaselen.** (Dichtungen.) Übertr. von Friedrich Rückert, mit 42 bisher ungedr. Übers. aus Rückerts handschr. Nachlaß zum ersten Male gesammelt u. hrsg. von Herman Kreyenborg. München: Hyperionverlag 1926. (167 S.) kl. 8° = Dichtungen des Ostens. Bd. 7. RM 6.50. Bespr. von Herbert Jansky, Wien.

In einem dem Präsidenten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Exzellenz Dr. Friedrich Rosen, gewidmeten geschmackvoll ausgestatteten Bande hat uns Herman Kreyenborg, der verdienstvolle Herausgeber des Rückertschen Nachlasses, Rückerts Übertragungen von Ghaselen des Hafis gesammelt zugänglich gemacht. Im Vorwort legt der Herausgeber die von ihm bei der Ausgabe angewendeten Grundsätze dar und teilt gleichzeitig mit, daß die Veröffentlichung der vorliegenden 86 Ghaselen, davon 42 bisher ungedruckt, auf Grund des von ihm mit Hilfe von Geheimrat H. Rückert, einem Enkel des Dichters, aufgefundenen Hauptmanuskriptes Rückertscher Hafisversionen erfolgte.

In einer „Hafis und Rückert" betitelten Einleitung gibt Kreyenborg eine treffliche Darstellung der Beschäftigung Rückerts mit Hafis und seines innerlichen Verhältnisses zu diesem Dichter sowie einen kurzen Überblick über Rückerts persische Studien überhaupt unter Zitierung von Stellen aus seinen Briefen an den Verleger Cotta und an Freiherrn v. Hammer-Purgstall. Was Kreyenborgs Ausführungen über Hafis selbst anbelangt, so möchte man sagen, daß er ihn allzu sehr als Einzelerscheinung, statt auf Grund seiner Stellung unter den anderen Dichtern seines Volkes und der islamischen Welt überhaupt wertet, weshalb sein gewiß voll berechtigtes Lob manchmal übertrieben erscheint. Ähnlich liegt die Sache dort, wo in Anlehnung an Ausführungen des Hafisübersetzers G. L. Leszczinski die Frage erörtert wird, ob der Poesie des Hafis eine weltliche oder mystische Auffassung zu Grunde zu legen sei; ein Hinweis auf das Wesen der islamischen Mystik im Allgemeinen hätte einen großen Teil der Darlegungen hierüber überflüssig gemacht. Hier wie in der gleichfalls unter Berufung auf Leszczinski unternommenen Behandlung des Problems der Homosexualität bei Hafis nimmt Kreyenborg doch wohl einen zu einseitig abendländischen Standpunkt ein, ohne daß jedoch der Wert seiner Ausführungen dadurch beeinträchtigt würde. Es mag nicht ohne Interesse sein, in diesem Zusammenhange ein vergleichendes Urteil eines modernen Orientalen, der in diesen Fragen als Autorität gelten muß, über Omar Chajjam und Hafis zu hören, nämlich das des bekannten türkischen Gelehrten und jetzigen Abgeordneten Weled Čelebī, seinerzeit Pōstnišīn des Mewlewiklosters zu Konia (enthalten in seinem Brief an Dr. ʿAbdullah Ǧewdet vom 9. August 1333 H., von diesem mitgeteilt in seiner Schrift „Dilmestīji Mewlānā", Stambul 1921, S. 8f.): „Will man annehmen, Chajjam habe im Hochgefühl sufischer Lust *(neš'eji tesawwüf-le)* gesprochen, ist es nicht schwer, seine Worte ins Gebiet des Sufismus zu verweisen, steht doch der Interpretation ein weiter Spielraum offen. Sicher ist, daß Chajjam weder ein zur Sinnlosigkeit berauschter Trunkenbold, noch ein in Leidenschaft für einen bestimmten Jüngling entbrannter Liebender, noch endlich ein leichtherziger Religionsverächter ist. Gleich Hafis und seinesgleichen ist er ein Dichter von reinem Herzen, doch freier Sprache (*ʿafīfu 'l-ǧinān we fāsiḳu 'l-lisān bir šāʿir*)."

Die an den Schluß des Buches gesetzten Anmerkungen bringen Erklärungen zum Inhalt der Ghaselen und manches Wissenswerte über Rückerts Arbeitsweise bei der Übertragung ins Deutsche.

Über die Ghaselen selbst soll hier kein Wort gesprochen werden. Der Genius Rückerts, von manchen verkannt und nicht nach Gebühr

gewertet, von vielen mit Begeisterung bewundert und wohl zuweilen auch nachgeahmt, doch von keinem je erreicht, bedarf der Anerkennung an dieser Stelle nicht. Uns bleibt nur noch der Dank an den Herausgeber abzustatten, der uns schon so manche Perle Rückertscher Übertragungskunst erschlossen hat.

Le Coq, Prof. Dr. A. von: **Auf Hellas Spuren in Ostturkistan.** Berichte und Abenteuer der II. u. III. Deutschen Turfan-Expedition. Mit 108 Abb. im Text und auf 52 Taf. sowie 4 Karten. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1926. (XI, 166 S.) gr. 8°. RM 8.50; geb. 10—.

— **Von Land und Leuten in Ostturkistan.** Berichte und Abenteuer der IV. Deutschen Turfanexpedition. Mit 156 Abb. im Text und auf 48 Tafeln sowie 5 Karten. Ebd. 1928. (VII, 183 S.) gr. 8°. RM 10—; geb. 12—. Bespr. von Joh. Nobel, Berlin.

Die beiden vorliegenden Werke bilden sehr wertvolle und notwendige Ergänzungen zu den großen Veröffentlichungen, die die reichen Ergebnisse der deutschen Turfan-Expeditionen schildern. Der Autor erzählt uns in schlichten Worten seine Eindrücke und Erlebnisse und versteht es, den Leser von Anfang bis zu Ende zu fesseln. Vielen wird nun erst zum Bewußtsein kommen, mit welch großen Mühseligkeiten und Gefahren die Expeditionen verbunden gewesen sind und welche Entbehrungen die Teilnehmer haben auf sich nehmen müssen, um zu ihrem Ziele zu gelangen. Daß das persönliche Element bei diesen Schilderungen besonders stark hervortritt, verleiht den Büchern einen ganz besonderen Reiz und wird das Interesse, das weite Kreise der durch entsagungsvolle Arbeit erschlossenen Kultur entgegenbringen, nur fördern und manchen dazu bestimmen, sich eingehender mit den überaus prächtigen Funden zu beschäftigen. Bei dieser Gelegenheit möchte ich erwähnen, das v. Le Coq einen neuen Band nahezu fertiggestellt hat, in dem die wissenschaftlichen Ergebnisse der letzten Turfan-Reise an der Hand glänzender Reproduktionen dargelegt werden.

Die Schilderung der vierten Expedition steht zu der Schilderung der zweiten und dritten in einem sehr interessanten Gegensatz. Obwohl die Reiseroute jedesmal ungefähr dieselbe war, hatte sich doch durch die veränderte politische Lage sehr vieles im Lande gewandelt, und v. Le Coq mußte leider erfahren, daß die Menschen unter den neuen Verhältnissen zum Teil so ganz anders geworden waren, als er sie früher angetroffen hatte. Gerade diesen Gegensatz hat der Verfasser im zweiten Bande nicht ohne eine gewisse Wehmut geschildert. Von diesem Standpunkte aus betrachtet, ist der Bericht der vierten Expedition zugleich ein sehr wichtiges Dokument zur Zeitgeschichte und gibt in trefflicher Weise die Stimmung wieder, die kurz vor dem Kriege unter der Bevölkerung dieser östlichen Länder geherrscht hat. Es ist sehr zu bewundern, daß es trotz der ungünstigen Zeitverhältnisse v. Le Coq und seinem ungewöhnlich tüchtigen Mitarbeiter Bartus gelungen ist, das mit großer Mühe gesammelte Material gerade noch im rechten Augenblicke in die Heimat zu befördern.

So wird ein jeder den zweiten Band mit noch größerer Spannung lesen als den ersten. Besonders auch das Schlußwort, in dem die kultur- und kunsthistorischen Ergebnisse geschildert und die Zusammenhänge zwischen der spätgriechischen und zentralasiatischen Kunst aufgewiesen werden, dürfte das Interesse des Lesers in weitem Maße beanspruchen. Für den, der sich noch eingehender mit der nun aufgedeckten Kultur und mit all ihren Problemen zu beschäftigen wünscht, wird der Literaturnachweis am Ende des ersten Bandes ein guter Führer sein, wenn auch einige wichtige Schriften nicht genannt sind, z. B. die Publikationen von Sieg und Siegling, von Lüders u. a. Beim ersten Titel auf S. 166 sind versehentlich zwei verschiedene Werke M. A. Steins zu einem gemacht: das erste Werk heißt: Sand-buried Ruins of Khotan. Personal narrative of a journey . . . London, Unwin 1903; das zweite: Ancient Khotan. Detailed Report of archaeological explorations in Chinese Turkestan . . . Vol. 1. 2. Oxford, Clarendon Pr. 1907. Im Titel 'Stein, Serindia' lies Vol. I—III. Text. Leider sind auch, vor allem in dem zweiten Werke, nicht wenige Druckfehler stehengeblieben.

Die zahlreichen und sehr guten Abbildungen werden das Ihre dazu beitragen, den Büchern eine weite Verbreitung zu sichern, zumal auch der Verleger in dankenswertester Weise für eine vortreffliche Ausstattung gesorgt hat.

Brij Narain: The Population of India. A Comparative Study. Anarkali, Lahore: Rama Krishna & Sons, und Berlin: R. L. Prager 1925. (V, 215 S.) 8°. Rs. 4/— Bespr. von H. Meinhard, Berlin.

Der Verfasser, Dozent der Nationalökonomie am Sanatana Dharma College in Lahore, bringt unter diesem Titel eine Bevölkerungsstatistik Indiens im Vergleich mit der der europäischen Länder; sein Ziel ist die Untersuchung der für die Bevölkerungszunahme maßgebenden Einflüsse.

Trotz ihrer außerordentlich hohen Geburtenrate nimmt die Bevölkerung Indiens langsamer zu als die der führenden Kulturländer (mit Ausnahme Frankreichs). Denn der hohen Ge-

burtenrate steht die höchste Todesrate der Welt, insbesondere die höchste Kindersterblichkeitsrate, gegenüber. Und zudem haben sowohl die Geburten- wie auch die Todesrate die Tendenz weiter zu steigen, während in den europäischen Ländern beide sinkende Tendenz zeigen. Die durchschnittliche Lebensdauer ist in Indien geringer als in irgendeinem europäischen Lande.

Die hohe Todesrate und die kürzere Lebensdauer lassen sich zum Teil erklären durch das Klima des Landes, durch die ungesunden Verhältnisse sowohl der Städte als auch der Dörfer und durch die Unkenntnis hygienischer Notwendigkeiten seitens der Massen. Nirgendwo wird die Bevölkerungszunahme derart durch Krankheiten eingeschränkt wie in Indien. Die Grippeepidemie in den Jahren 1918/19 forderte z. B. schätzungsweise 12—13 Millionen Opfer. Eine weitere Ursache der hohen Sterblichkeit und kurzen Lebensdauer liegt in der Unsitte der frühen Heiraten.

Der wichtigste Faktor, der der Volksgesundheit entgegenwirkt, ist jedoch die relative Übervölkerung des Landes. Indien ist insofern übervölkert, als seine Bevölkerung schneller zunimmt als sein Nationaleinkommen, das zum wesentlichen Teile aus der Landwirtschaft fließt. Landwirtschaftliches Einkommen eines alten Landes wächst aber naturgemäß langsam. Dabei muß die indische Landwirtschaft heute einen größeren Prozentsatz der Bevölkerung ernähren als früher. Die Zahl der Kleinbauern hat sich schneller vermehrt als die Gesamtbevölkerung, die kultivierbare Bodenfläche aber ist nicht entsprechend größer geworden. Das Durchschnittseinkommen des Kleinbauern hat sich wahrscheinlich vermindert.

Die Bevölkerungszunahme muß in Zukunft bedingt werden durch den Grad der Entwicklung sowohl der landwirtschaftlichen als auch besonders der nichtlandwirtschaftlichen Einnahmequellen. Das Bevölkerungsproblem ist zu lösen 1. durch Änderung der Heiratssitten und 2. durch Entwicklung der nichtlandwirtschaftlichen Einkommensquellen: durch Gründung neuer Industrien und Ausbau der bestehenden.

Die Ehe ist in Indien so gut wie allgemein, und das Heiratsalter ist niedrig. Es ist für jeden Hindu religiöse Pflicht, zu heiraten und einen Sohn zu erzeugen. Die hohe Geburtenrate jedoch bedingt notwendigerweise die hohe Todesrate. Der Heiratszwang und das frühe Heiratsalter sind starke Faktoren des sozialen Elends.

Die Industrien des Landes müssen modernisiert werden. Seine wirtschaftliche Zukunft kann nicht auf Handweberei und Handspinnerei basieren. Indien muß international konkurrenzfähig sein, deshalb muß es europäische Produktionsmethoden annehmen.

Das reiche Material, das in diesem Buche verwertet worden ist, findet sich in einer großen Anzahl von Tabellen übersichtlich zusammengestellt. Das die europäischen Länder betreffende Material, das zum Vergleich herangezogen worden ist, stammt natürlich aus zweiter Hand.

Guérinot, A.: La Religion Djaïna. Histoire, Doctrine, Culte, Coûtumes, Institutions. Avec 25 planches hors texte. Paris: Paul Geuthner 1926. (VIII, 351 S.) gr. 8°. 75 Fr. Bespr. von W. Ruben, Königswinter.

G. hat sich durch seine Bibliographie Jaina 1906 und Épigraphie Jaina 1908 um die Erforschung des Jainismus sehr verdient gemacht. In seiner Religion Djaina gibt er keine neuen Forschungsergebnisse, sondern erzählt in nüchternem Plauderton für Laien. Dabei verzichtet er im Allgemeinen auf Literaturangaben und Belegstellen, verzichtet auf Erörterungen darüber, wie problematisch die meisten Angaben z. B. der ältesten Geschichte des Jainismus sind, verzichtet auf Heranziehung der übrigen indischen Religionen und Philosophien (denn die spärlichen Bemerkungen S. 1—24 und 270—275 sind wertlos), verzichtet auf ein tieferes Eindringen in alle Fragen der Lehre und gibt nicht einmal das Material, das andere bisher erarbeitet haben (z. B. fehlt die für die Jainas charakteristische Betrachtung der „Welthistorie"), geschweige, daß er darüber hinausginge. Es begegnen auch Fehler (z. B. S. 126 die viergliedrige Schlußformel ist falsch, da die Jainas die fünfgliedrige der Brahmanen übernommen hatten: Hemacandra, Pramāṇa-mīmāṃsā II, 1, 10ff., Nyāyâvatāra-vivṛtti 13). H. v. Glasenapps Jainismus 1925 ist G.s Buch in jeder Hinsicht vorzuziehen und G.s Buch ist daher nicht damit gerechtfertigt, daß der Jainismus bisher nur für Indologen und nur in kurzen Enzyklopädieartikeln behandelt sei (S. VII).

Schierlitz, Ernst: Die bildlichen Darstellungen der indischen Göttertrinität in der älteren ethnographischen Literatur. Mit angefügten Anmerkungen, bibliographischer Übersicht und Erklärung ikonographischer Sanskrittermini. Diss. Hannover: Orient-Buchhandlung Heinz Lafaire 1927. (94 S.) gr. 8°. RM 3.50. Bespr. von H. Meinhard, Berlin.

Die Arbeit will weniger zur Kenntnis der indischen Ikonographie beitragen als am Paradigma der bildlichen Darstellungen der Gottheiten Brahmā, Viṣṇu und Śiva in der Indienliteratur des 17., 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts „einen Einblick in das historische Werden und Verstehenlernen von Dingen ermöglichen, die uns heute geläufig scheinen". Außerdem aber hat sie die Aufgabe, eine Kritik des Bildermaterials dieser so wenig bekannten und wenig benutzten Quellen zu geben, Originalität oder Abhängigkeit der Darstellungen festzustellen und nach Möglichkeit ihre indischen Vorlagen aufzufinden. Die bisherigen Ergebnisse der von Caland, Charpentier, de Jong und Zachariae in Angriff genommenen Text-

kritik sind an den geeigneten Stellen in kurzer Form verwertet worden.

Nachrichten über die indische Göttertrias bringen bereits die Portugiesen um die Mitte des 16. Jahrhunderts. Die ersten Abbildungen der einzelnen im Begriff der Trinität vereinigten Gottheiten[1] finden sich jedoch erst ein Jahrhundert später, und zwar in der holländischen Literatur (Roger 1651, Kircher 1667, Baldaeus und Dapper 1672). Es sind in der Mehrzahl Darstellungen der zehn Inkarnationen Viṣṇu's, deren Quellen in der nordindischen Miniaturmalerei zu suchen sind. Die Darstellungen französischer Bücher (La Boullaye-Le-Gouz 1653, La Flotte 1769, La Barbinais Le Gentil 1779, Sonnerat 1782 und d'Hancarville 1785) behandeln daneben die Kṛṣṇa-Legende und beschäftigen sich auch häufiger mit den Gestalten Brahmā's und Śiva's. Während die Bilder bei La Boullaye-Le-Gouz und d'Hancarville ebenfalls auf die nordindische Miniaturmalerei zurückgehen, lassen die übrigen südindische Vorlagen erkennen. Eine dritte, deutsche Gruppe bilden Ziegenbalg (1713), von dessen verlorengegangenen, auf südindischen Vorlagen beruhenden 28 Bildern sich drei als Kopien bei La Croze (1724) identifizieren lassen, und Niebuhr (1774), der durch seine gute Wiedergabe der Skulpturen im Höhlentempel von Elephanta sowohl die Kenntnis der indischen Mythologie wesentlich erweitert, als auch zum erstenmal die Eigenart indischer Skulptur kennen lehrt. In Italien reproduziert zuerst Paulinus a San Bartholomaeo (1791) Darstellungen der indischen Gottheiten, die meisten nach Bildern und Metallplastiken des Museum Borgianum zu Veletri. Den Abschluß der bisher behandelten Literaturgattung und die Überleitung zur modern-wissenschaftlichen Betrachtung der hinduistischen Ikonographie bilden die Arbeiten der Engländer Holwell (1766), Jones (1784), Malet (1799), Buchanan (1807) und Moor (1810).

1) Wie die folgende Übersicht erkennen läßt, umfaßt das vom Verfasser herangezogene Material Darstellungen Brahmā's, Viṣṇu's und seiner Inkarnationen, besonders Kṛṣṇa's, und Śiva's in verschiedenen Aspekten. Eine Darstellung der eigentlichen Trinität, der vereinigten drei Gottheiten, findet sich in dem ganzen Material nur ein einziges Mal, und zwar bei Sonnerat. Insofern ist also der Titel der Arbeit, die aus rein praktischen Gründen die Darstellungen dieser drei aus der Menge der Darstellungen indischer Gottheiten herausgreift, irreführend. Die erwähnten portugiesischen Autoren des 16. Jahrhunderts haben die indische Auffassung der Trinität richtig verstanden als die eines einzigen göttlichen Wesens, das in dreifacher Manifestation erscheint, oder als die Zusammenfassung der drei Gestalten in einem höchsten Wesen, dem parabrahman, eine Zusammenfassung, die sich mythologisch als das Verhältnis dreier Söhne zu ihrem Vater darstellt. Die Seltenheit der Trinitätsdarstellung in dem jüngeren Bildermaterial ist danach auffallend.

Schmitt, Priv.-Doz. Dr. Erich: **Konfuzius.** Sein Leben und seine Lehre. Berlin: Deutsche Bibliothek 1925. (216 S. u. 15 Abb.) 8° = Die Unsterblichen. Die geistigen Heroen der Menschheit in ihrem Leben und Wirken, Bd. 3. RM 3 —; geb. 4 —. Bespr. von F. M. Trautz, Berlin.

Ein hübsch ausgestattetes Bändchen von 216 Seiten mit 15 Bildern. Nicht neue Entdeckungen zu dem Problem Konfuzius, sondern ein Versuch, ein Bild für einen weiteren Leserkreis zu geben, den die geistige Grundlage der chinesischen Kultur interessiert. Die Absicht des Herrn Verfassers, aus den geringen Resten dessen heraus, was man als historische Gegebenheiten bezeichnen kann, Leben und Lehre des Philosophen und Staatsmannes uns heutigen Menschen nahezubringen, kann als gelungen bezeichnet und das kleine Buch als eine gut lesbare Einführung nur empfohlen werden. Die Berücksichtigung chinesischer Quellen (insbesondere Sse-Ma Ch'ien's) gibt dem Buche in der Konfuzius-Literatur eigentlich eine höhere Stelle als die, welche der Herr Verfasser in seinem Vorwort ihm selbst zuerteilen will.

Von neuer japanischer Literatur zum Thema des Konfuzius und seiner Lehre sei auf die Bücher von Prof. T. Uno[1], Tokyo, Kaiserliche Universität, hingewiesen, seinen Abriß der chinesischen Philosophie Shina tetsugaku gairon[2], Tokyo 1926, und seine Geschichte des Konfuzianismus Jugakushi[3], wovon der erste Band (686 S.; bis Ende der T'ang-Zeit) vorliegt; Tokyo 1924. Sie geben einen willkommenen Einblick in die japanischen Forschungsergebnisse und die dortige Bearbeitungsweise dieses Gebiets.

Pierson, J. L. jnr.: 10000 **Chinese-Japanese Characters.** Leiden: E. J. Brill 1926. (XII, 746 S.) 4°. £ 3. 16. 0. Bespr. von F. E. A. Krause, Göttingen.

Es ist mit ganz besonderer Freude zu begrüßen, daß in mühevoller Arbeit endlich ein für Europäer leicht zu handhabendes umfassendes Wörterbuch geschaffen worden ist, das die Schriftzeichen mit der chinesischen Lesung, den verschiedenen Möglichkeiten rein-japanischer und sino-japanischer Lesung, d. h. mit „kun" und „imi und dem „on" (Kan-on, Go-on, Tō-in), sowie den gebräuchlichsten Bedeutungen in Englisch wiedergibt. Es ist hiermit ein Bedürfnis erfüllt, das jeder mit der japanischen Sprache Beschäftigte nur allzu oft

1) 宇野哲人
2) 支那哲學概論
3) 儒學史

empfunden haben dürfte, und die Erweiterung der bestehenden lexikalischen Hilfsmittel um dieses neue Werk von Pierson füllt eine bisher klaffende Lücke aus.

Der Anlageplan ist der, der sich uns ganz von selbst darbietet, und für den Privatgebrauch sind wir wohl alle gezwungen gewesen, uns ähnliche Zusammenstellungen von geringerem oder größerem Umfange selbst anzufertigen. Es bliebe zu fragen, ob nicht eine Anordnung der Zeichen laufend untereinander mit den verschiedenen Lesungen und Bedeutungen spaltenweise nebeneinander besser gewesen wäre als die hier gewählte Form eines Rechtecks für jedes Zeichen. Ich glaube, daß die Benutzung im Spaltenverfahren einfacher und übersichtlicher wäre.

Die Zeichen sind gegeben in der Reihenfolge der 214 Radikale, unter diesen nach der Strichzahl des Zeichenrestes unter Abzug des Radikals und innerhalb der Strichzahl wieder nach einem besonderen Schema des Ductus, wie dies schon Karlgren in seinem „Analytic Dictionary" (1923) angewendet hat. Ob diese letztere Einrichtung unbedingt einen Nutzen bedeutet, mag zweifelhaft sein. Die Zeichen im chinesischen Lexikon (K'ang-hsi-tse-tien) haben eine bestimmte Reihenfolge, für die sich eine Regel nicht angeben läßt, die aber doch, da praktisch fast alle Hilfsmittel auf der Basis des K'ang-hsi beruhen, sich durchgesetzt hat und uns unbewußt gewohnt geworden ist. Auch die üblichen einheimischen Wörterbücher in Japan befolgen die Einrichtung des K'ang-hsi genau, soweit sie nach Radikalen geordnet sind.

Ein großer Vorzug bei Pierson ist der Verweis auf Zeichen, die man leicht unter einem anderen Radikal zu suchen geneigt ist, und damit wird dem Anfänger viel vergebliches Herumsuchen im Lexikon erspart. Auch die Beilagen am Schluß über Zeitrechnung, Geographie (diese sehr knapp), und ausführliche Angaben zur Grammatik der Schriftsprache sind sehr nützlich. Eine Liste der Kaisernamen, der Nen-go und der Shō-gun wäre erwünscht hinzuzufügen.

Pierson hat den Vorrat der Zeichen auf die Zahl von etwa 10 000 beschränkt, was für ein Durchschnittsbedürfnis sicherlich genügen kann. Trotzdem wäre eine gewisse Erweiterung über diesen Rahmen hinaus wohl nicht schädlich gewesen. Es will mir scheinen, als ob mancherlei Zeichen fehlten, die doch mehr Wichtigkeit besitzen. Ebenso würde sich leicht die Angabe der möglichen Lesungen bei vielen Zeichen nach ihrem „kun" erheblich ergänzen lassen durch stärkere Ausnutzung des Inhaltes der einheimischen japanischen Wörterbücher, wie etwa des Kan-Wa-dai-ji-rin und namentlich des Gen-kai. Wieweit man etwa zusammengesetzte Ausdrücke und deren Lesungen in ein Wörterbuch der beabsichtigten Art mit aufnehmen sollte, ist wohl nicht leicht zu sagen. Ich glaube, daß Pierson recht getan hat, dies nur als „Beispiele" zu behandeln, weil ja der Stoff bei näherem Eingehen hierauf ungeheuer anschwellen, auch die Abweichungen der Lesungen große Komplikationen ergeben würde, während der Zweck hier in erster Linie die Festlegung der Lesungen für jedes Einzelzeichen sein soll.

Ich bin überzeugt, daß das neue Werk, dessen Drucklegung mit außerordentlichen Schwierigkeiten und großen Kosten verbunden war, von allen Japanologen freudig und dankbar begrüßt werden wird. Der Preis ist freilich so hoch, daß nur Bibliotheken sich die Anschaffung werden leisten können.

Otte, Friedrich: **Deutsches Lesebuch für Chinesen** zum Gebrauche an Schulen oder zum Selbstunterricht. Unterstufe Bd. I. Deutscher Teil. (IX, 80 u. 73 S.) 1926. Shanghai: The Commercial Press.
—: dsgl. Unterstufe Bd. II. Deutscher Teil. (IX, 132 u. 101 S.) 8°. 1922. Ebd.
—: dsgl. Oberstufe Bd. III. Deutscher Teil. (IX, 235 u. 173 S.) 1924. Ebd. Bespr. von E. Hauer, Berlin.

Unter dem Namen „Der West-östliche Bote" hatte die Deutsch-Chinesische Hochschule in Tsingtau im Oktober 1913 eine Monatsschrift zur Vermittelung deutscher Sprache und Kultur im Fernen Osten herauszugeben begonnen, von der bis zum Juli 1914 neun Hefte erschienen waren. Es wurde darin zum ersten Male der Versuch unternommen, dem chinesischen Studierenden die Lektüre deutscher Poesie und Prosa der verschiedensten Art durch zahlreiche Anmerkungen und Erklärungen in chinesischer Sprache verständlich zu machen. Leider hat der Weltkrieg mit dem deutschen Tsingtau auch das hoffnungsvolle junge Unternehmen hinweggefegt und es hat seitdem eine lange Pause in der Herstellung moderner Lehrmittel zur Erlernung der deutschen Sprache gegeben. Darum ist es freudig im deutschen Interesse zu begrüßen, daß der als früherer Beamter der Seezollverwaltung, Lehrer am Pekinger Costums College und Professor der Pekinger Universität mit der modernen chinesischen Sprache und den Bedürfnissen des deutschen Unterrichts wohlvertraute Herr Verf. den verlorenen Faden wieder aufgenommen und in den drei vorliegenden Büchern einen reichen Stoff gewandt und zweckmäßig bearbeitet hat. Band I enthält auf 80 Seiten Lesestücke in deutscher und lateinischer Schrift, denen 73 Seiten Textanalyse mit zahlreichen chinesischen Übersetzungen und Erklärungen folgen; im II. Bande umfassen die beiden entsprechenden Abschnitte 132 und 101 Seiten. Der III. Band entspricht in der Anlage den beiden ersten (235 und 173 Seiten), nur sind die Anmerkungen bei leichteren Lesestücken weniger ausführlich gehalten. Es finden sich in diesem Bande Aufsätze, welche kurze Überblicke über die deutsche und über die preußische Geschichte geben, sowie Aufsätze aus den Gebieten der Technik (z. B. Die Huangho-Brücke bei Tsinanfu), der Staatswissen-

schaft (z. B. Bismarck über „Monarchische Verfassung", Treitschke über „Das Wesen des Staates") und der Philosophie (z. B. Schopenhauer über „Intuitive Vorstellungen"), durch deren Abdruck und Verdolmetschung der Verf. der Wiederaufrichtung des deutschen Ansehens in China in stiller Privatarbeit mehr gedient haben dürfte, als kostspielige Experimente amtlicher Stellen das zu tun vermocht hätten.

Bei einer Neuauflage würden neben gelegentlichen Ungenauigkeiten in den Anmerkungen, die ich mir vermerkt habe und dem Herrn Verf. gern mitzuteilen bereit bin, die zahlreichen und oft recht störenden Druckfehler im deutschen Texte auszumerzen sein.

Schröder, E. E. W. Gs.: Über die semitischen und nicht-indischen Grundlagen der malaiisch-polynesischen Kultur. Buch I: Der Ursprung des ältesten Elementes der austronesischen Alphabete. Medan: Druck Köhler & Co. 1927. (88 S.) 4°. Bespr. von H. Jensen, Kiel.

Die vorliegende Schrift stellt den ersten Teil des Gesamtwerkes dar; der zweite Teil soll die Sprache, der dritte die Metalle behandeln. Alle drei sollen dem Zwecke dienen, die ältesten Quellen der austronesischen Kultur als semitisch nachzuweisen. Diesen Beweis vermeint der Verf. in diesem ersten Teile aus der Schrift führen zu können. Von dem Grundsatz ausgehend, daß das Einfachste auch das Ursprünglichste sei (was nun freilich bei der Schriftgeschichte ganz und gar nicht zutrifft), findet er, daß die batakische und die Lampong-Schrift auf Sumatra die ursprünglichsten Formen der indonesischen Schriften repräsentieren. Er nimmt nun vor allem die batakische Schrift vor und vergleicht sie mit dem phönikischen Alphabet. Im Gegensatz zu der zuerst von Kern vertretenen Ansicht, daß die batakische Schrift sich aus einer Pali-Form der indischen Schrift (Kawi-Kambodjanisch) entwickelt habe, glaubt S. in ihr einen erheblich älteren Typus zu sehen, als sämtliche indischen Schriften ihn repräsentieren, mit anderen Worten, daß die Batak-Form unmittelbar aus der phönikischen Schrift des 7. vorchristlichen Jahrhunderts entstanden sei. Wo freilich gegenüber einem altphönikischen Grundstock gemeinsame Neuerungen mit indischen Schriften erscheinen, zögert auch er nicht, diese für indische Einflüsse zu erklären. Die Übereinstimmungen mit dem phönikischen Alphabet sieht der Verf. in folgenden Punkten: 1) in der Schriftrichtung — die Batak schreiben in der Regel wenigstens von unten nach oben; in der Keilschrift (!) sei diese Schreibrichtung gelegentlich auch vorgekommen; 2) in den Formen der Buchstaben — daß sich hier große Ähnlichkeiten finden müssen, ist selbstverständlich, auch wenn die indischen Festlandschriften das vermittelnde Glied bilden; 3) in der Anordnung der Buchstaben — die Übereinstimmung des Batak-Alphabetes (*a h m n r t s p l g j d ng b w y n i u*) mit dem semitischen kann nur durch ein kompliziertes Verfahren (Reduktion der beiden Alphabete auf die im Batakischen und Phönikischen gemeinsam vorkommenden Laute, Umstellung von *g* und *d* im phönikischen Alphabet, bustrophedonartiges Vergleichen der Alphabete) aufgewiesen werden; 4) in der Art der Vokalbezeichnung — aus der ausführlichen Darlegung, daß schon in der altpersischen Keilschrift das Prinzip des dem Konsonanten inhärierenden *a* zu finden ist, daß es ferner Zeichen gab für selbständige *a, i, u,* soll hervorgehen, daß „diese auch in der batakischen Schrift anwesenden Erscheinungen gar nicht notwendig an Indien zuzuschreiben sind"; ein rein negativer Beweis, der gar nichts besagt; 5) in der etymologischen Ableitung der indonesischen Ausdrücke für „Schreiben, Schriftzeichen" u. a. aus semitischen Sprachen — also javanisch *batik* durch Metathesis aus einer hebräischen Piel-Form **kittab* für *kittēb* zu *kātab* „schreiben" usw.

Wenn wir auch anerkennen wollen, daß der Verf. sich ernstlich bemüht hat, seine These von verschiedenen Seiten aus zu stützen, ja, daß seine Buchstabenvergleichungen zweifellos dazu anregen werden, die schwierigen Zusammenhangsfragen der indischen und indonesischen Alphabete einer neuen Prüfung zu unterziehen, so können wir doch nicht verhehlen, daß wir dem Verf. in bezug auf seine These die Zustimmung versagen müssen. Und zwar liegt das Mißlingen der Beweise an einer Reihe von methodischen Fehlern. Es sind folgende: 1. Statt eines Beweises findet sich öfter eine petitio principii; Beisp. S. 18: „Daß unsere Methode die richtige ist, erhellt sich daraus, daß durch diese Behandlung der Sache eine vollkommene Übereinstimmung erhalten wird mit dem phönizischen Ausgangspunkte", u. a. 2. Die Beweise sind oft nur negativer Art; Beisp. s. oben. 3. Die Zeitverhältnisse werden gar nicht oder nur mangelhaft in Betracht gezogen — so werden zwar ein paar Zitate aus Rawlinson u. a. dafür angeführt, daß im 8. und 7. Jahrhundert v. Chr. ein Handelsverkehr zwischen Vorderasien und Indien bestand, daß ferner die Inder in dieser Zeit bereits ausgedehnte Reisen nach dem Archipel machten — was alles gar nicht bezweifelt wird, aber auch zur Sache nichts beiträgt; Angaben über einen direkten Handelsverkehr der Phöniker mit dem Archipel werden nicht gemacht und gibt es wohl auch nicht. Daß sich dieser Verkehr gar bis nach den Südsee-Inseln erstreckt habe, wie S. behauptet, ist völlig ausgeschlossen. 4. Die Vergleichung der Buchstabenformen ist nicht immer auf einwandfreier Basis geführt; so werden z. B. zwecks Nachweises, daß die südsumatranischen Alphabete auf aramäische Formen zurückgehen, als aramäische Prototypen Buchstaben aus fünf verschiedenen Gegenden und Zeiten zum Vergleich benutzt, je nachdem eine Form die größte Ähnlichkeit bietet. 5. Es werden völlig unbewiesene Behauptungen aufgestellt und mit für den Beweis benutzt; so wird S. 55 behauptet, daß „in Niniveh eine ursprünglich phönizische Schrift infolge des assyrischen Einflusses die Richtung links-rechts angenommen" habe; von einer solchen Schrift (Buchstabenschrift!) ist meines Wissens nichts bekannt. 6. Die Methode des Verf. betr. der etymologischen Übereinstimmungen, von der wir besonders in den S. 66—88 gegebenen Zusätzen reichliche Proben finden, läßt sich vielleicht am besten kennzeichnen durch seine eigenen Worte: „Bisweilen entsprechen die austronesischen Äquivalente in so getreuer Weise der Ausgangssprache, daß man nicht nur mit aramäischen Wörtern im allgemeinen, sondern mit speziellen Sprachformen davon zu tun hat. Aber umgekehrt sind die semitischen Wörter bisweilen so sehr nach dem Prinzip der Untergrundsprachen (d. h. der einheimischen austronesischen Sprachen) verändert, erst hauptsächlich durch das, was ich vorhin genannt habe Reduktion, dann durch Anwendung der Ampliation auf diesen geköpften Formen nach den Grundsätzen derselben Sprachen, daß nur das vergleichende Studium in Stand setzt, zur Rekonstruktion zu gelangen". (S. 62). Als besonders geeignet für den Zusammengehörigkeitsbeweis erkennt S. die Fidji-Sprache (!). Ein Beispiel: Aus dem inf. abs. *māṣōṣ* von hebr. *māṣaṣ* „saugen" wird über die durch Metathesis entstandene Zwischenform **ṣāṣōm* das malaiische *sūsu* „Frauenbrust" abgeleitet, aus einem inf. constr. **ṣeṣōm* das Fidji *suðuma* „sau-

gen", aus einer Partic.-Form **ʃōmēʃ* das Fidji *sumiδa* „trinken". Das bekannte polynesische Wort *tatau, tatu* „tätowieren" soll aus einem inf. abs. **tātōt* zu **tātat* entstanden sein, letzteres wieder eine Umgestaltung des hebräischen *sātat* „Steine behauen", usw. usw.

Es dürfte klar geworden sein, daß das Buch S.'s die wissenschaftliche Erforschung der west-östlichen Zusammenhänge nicht gefördert hat. Da der Verf. sich immerhin nun einmal in das Gebiet eingearbeitet hat, so wäre zu wünschen, daß er, allzukühne, unbewiesene Positionen aufgebend, mit sorgfältigerer Methode seine Untersuchungen fortsetzen möge. Die wechselseitigen Beziehungen zum Beispiel der Archipelalphabete genauer zu untersuchen, wäre an sich schon eine dankbare Aufgabe.

Zum Schluß noch eine Bemerkung: Könnte der Verf., falls er weitere Schriften in deutscher Sprache herauszugeben beabsichtigt, nicht vorher das Manuskript von einem Deutschen durchsehen lassen? Das Deutsch des Verf. ist doch reichlich stark vom Holländischen beeinflußt.

Sidney, Richard J. H.: **In British Malaya to-day.** With a map and many photographs by the Author, and special line drawing by a Chinese Artist Ho Choo Chuan. London: Hutchinson & Co. 1927. (311 S.) gr. 8°. 21 sh. Bespr. von B. Bonnerjea, Paris.

Ein Buch über die malayische Halbinsel, geschrieben von einem, der dort als Direktor einer Erziehungsanstalt jahrelang tätig war, wie Maj. Sidney angibt, ist allen immer willkommen. Der Verf. hatte wohl Gelegenheit gehabt, das Land kennen zu lernen; aber von einem Fellow of the Royal Geographical Society erwarten wir etwas mehr, vor allen Dingen mehr wissenschaftlich, als er in seinem Buche gegeben hat.

Seitdem W. W. Skeat sein Buch über die malayische Halbinsel veröffentlichte (Malay Magic, London, 1910), ist fast nichts Neues von den Eingeborenen uns bekannt geworden. Wir haben keine zuverlässigen Auskünfte über ihre Folklore, ihren Kultus, ihre Religion, ihren Aberglauben, usw. Deshalb sind wir natürlich interessiert, ein neues Buch zu lesen, das die Einwohner schildert. Bücher im allgemeinen sind zweierlei: diejenigen, die für das große Publikum gedacht sind; und solche für Wissenschaftler. Die ersteren haben keinen wissenschaftlichen Wert, weil sie rein populär geschrieben sind. Für das Publikum aber ist die malayische Halbinsel ein bloßer geographischer Namen. Wissenschaftler haben solche Werke nötig, die tief in den Stoff hineindringen; und die Laien brauchen solche, die den Stoff ganz oberflächlich behandeln. Das Buch Maj. Sidneys ist hauptsächlich für die Laien gedacht und für diejenigen, die nur eine Idee des Landes haben wollen. Von S. 15 bis S. 33 gibt der Verf. eine kurze Übersicht der malayischen Geschichte, oder vielmehr von dem, was er Geschichte nennt. In der Wirklichkeit ist aber nur eine Übersicht der Geschichte der englischen Kolonisation gegeben worden.

Wenn wir etwas über ein Volk wissen wollen, sind wir darauf hingewiesen, in erster Linie die Ethnologie des betreffenden Volkes zu studieren. Trotz ihrer relativen Modernität ist Ethnologie nicht eine tote Wissenschaft; sie spielt sogar eine große Rolle im täglichen Leben und hat eine bedeutende Wichtigkeit auch für alle Propaganda. Diese Wichtigkeit erkennt Maj. Sidney selbst an, indem er schreibt (S. 179): „They (d. h. die Missionare) must learn foreign customs and ways. While trying to preserve the best standards of their own civilization they must do nothing to offend the peoples with whom they come in contact". Erkennen und lehren ist aber zweierlei. Er bedauert, daß die Eingeborenen den Missionaren undankbar sind (S. 178). Offen gestanden haben sie recht. Wenn jemand einen anderen etwas lehren will, muß er nicht nur im klaren sein, was er eigentlich zu lehren beabsichtigt, sondern auch wissen, was der andere für Kenntnisse besitzt. In dieser letzteren Hinsicht sind die Missionare fast immer völlig ungeschult.

Ein Werk über den Osten interessiert diejenigen in Europa, die dort offiziell tätig sind; für sie ist es unbedingt notwendig, das Milieu kennen zu lernen. Ein Buch, das im Stande ist etwas Neues mitzuteilen, ist immer ein Desideratum. Deshalb denken wir, wäre es besser gewesen, wenn Maj. Sidney das Ziel gehabt hätte, die Völker zu beschreiben samt ihrer Religion, ihren Gebräuchen u. dgl., statt ein populäres Buch zu schreiben. Die Kapitel 7, 8, 9 und 14 sind instruktiv, weil man daraus vieles von dem dortigen industriellen Leben lernen kann. Eine kritische Behandlung fehlt aber vollkommen. Die Photographien und die Zeichnungen sind meistenteils sehr gut. Die ganze Ausstattung des Buches ist vortrefflich. Ein Sachregister erhöht den Wert des Buches. Einige Druckfehler haben sich eingeschlichen; doch werden sie dem Leser keine Schwierigkeiten bieten.

Taylor, F. W.: **A Fulani-Hausa Vocabulary.** Oxford: Clarendon Press 1927. (136 S.) 8°. 2 sh. Bespr. von A. Klingenheben, Hamburg.

T. hat seit 1921 eine Reihe von Lehrbüchern für Ful und Hausa herausgegeben, die besonders den englischen Beamten in diese wichtigen Sprachen Westafrikas einführen sollen. Die gleichzeitige Behandlung der beiden Sprachen in ein und demselben Lehrbuch rechtfertigt sich dadurch, daß diese Sprachen, namentlich in Nigeria, vielfach nebeneinander gesprochen werden. T. ordnet in diesem Vokabular die Wörter nach grammatischen und sachlichen Gesichts-

punkten. Die Schreibung der fremdsprachlichen Wörter erfolgt nach den meist auch in den übrigen Bänden der Reihe befolgten Grundsätzen. So bezeichnet T. bei den Hausa-Wörtern auch hier durch ein System von fünf Ziffern die Töne der einzelnen Silben, was m. E. in dieser Sprache unwesentlich ist, da hier nicht der musikalische, sondern der von T. nicht bezeichnete dynamische Akzent, dem entsprechend wie bei uns der musikalische folgt, von entscheidender Bedeutung ist. Die Wissenschaft wird dem Verf. vor allem deshalb für das Buch dankbar sein, weil er mit ihm namentlich unsere Kenntnis des Ful-Dialekts von Yola, der zweifellos wieder wie in der Fulani-Grammar des Verfassers zugrunde gelegt ist, in lexikalischer Hinsicht wesentlich erweitert hat.

Klingenheben, August: **Die Laute des Ful.** Habilitationsschrift zur Erlangung der venia legendi, angenommen von der Philos. Fakultät der Hamburgischen Universität. Berlin: Dietrich Reimer 1927. (155 S.) gr. 8° = Beihefte zur Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen, hrsg. von Carl Meinhof. Heft 9. RM 10 —. Bespr. von W. Czermak, Wien.

Die Arbeit will keine eigentliche vergleichende Lautlehre der so interessanten Sprache sein, sondern — wie der Verfasser meint — die unerläßliche Voraussetzung einer solchen. Aus den zahlreichen Einzellauten der von Klingenheben gründlich studierten und genau gekannten Dialekte wird das Lautsystem zu ermitteln gesucht, „das das Ful besaß, bevor es sich in die uns empirisch allein bekannten Dialekte spaltete". Daß dies Verfahren rein hypothetisch ist, wird vom Verfasser selbst hervorgehoben. In I. wird „der Lautbestand des Ful der Hausastaaten bei Westermann", in II. „der Lautbestand des Ful auf Grund unserer sonstigen Quellen" genauestens untersucht, um in III. zu dem des „Urful" zu gelangen, von dem aus in IV. „die Entwicklung der Einzellaute des Urful in den Dialekten" behandelt wird; den Schluß bildet (V.) eine „systematische Zusammenstellung der vorgekommenen Lautveränderungen", die für den Mundartvergleicher von besonderer Wichtigkeit ist, da sie tabellarisch übersichtlich das in den früheren §§ ausführlich Behandelte wiedergibt. Von ausgesprochener Bedeutung sind u. a. die dem sogenannten Permutationssystem des Ful (dem „konsonantischen Anlautswechsel") gewidmeten §§ 91—103, die nicht nur klar die dialektischen Unterschiede aufzeigen, sondern auch die Berechtigung einer Scheidung in West- und Ostful neuerlich dartun. Auf Einzelheiten, so verlockend es wäre, hier einzugehen, verbietet der Raum; nur soviel sei gesagt, daß Klingenheben mit seiner Arbeit zum ersten Male — wenn auch stets mit historisierender Absicht, die im Hypothetischen auslaufen muß — ein Bild der fulischen Mundarten in lautlicher Hinsicht entworfen hat, das mit größter Gründlichkeit Unterschiede feststellt und Zusammenhänge aufsucht, weshalb das Buch, das sich einer im Wachsen befindlichen Literatur über das Ful anreiht, von jedem Afrikanisten herzlich begrüßt werden wird.

Wanger, Rev. W.: **Scientific Zulu Grammar.** Vol. I. Stuttgart: W. Kohlhammer 1927. (XIX, 346 S. mit 1 Kte.) gr. 8° = Opera Africana quibus edendis operam dant Revo. A. Drexel, H. Nekes, W. Wanger Tomus I. RM 21 —. Bespr. von M. Klingenheben- v. Tiling, Hamburg.

Der vorliegende erste Band dieser Scientific Zulu Grammar, die im ganzen drei Bände umfassen soll, enthält die Lautlehre des Zulu sowie die Formenlehre mit Ausnahme des Verbums. Es sollen folgen: Band II das Verbum, Band III Syntax und Sprachgebrauch. Die Grammatik wird im Titel als „wissenschaftliche" bezeichnet, weil sie 1. nicht zur praktischen Erlernung der Anfangsgründe des Zulu dienen soll, 2. weil Verf. sich bestrebt hat, in der Darstellung den Erfordernissen der Wissenschaft zu entsprechen; dabei betont er mit Recht, daß man eine einzelne Bantusprache nicht wissenschaftlich behandeln könne, ohne sie zum Bantu im allgemeinen in Beziehung zu setzen.

Trotzdem hat Verf. die wissenschaftlichen Ergebnisse der bisherigen Bantuforschung nur z. T. berücksichtigt, er lehnt z. B. die Resultate von Meinhofs vergleichenden Bantustudien, soweit sich daraus dessen Urbantu ergibt, rundweg ab. Es ist aber ohne ein Urbantu eine wissenschaftliche Bearbeitung einer Bantusprache heute schlechterdings nicht mehr möglich, und Meinhofs Urbantu-System bietet für eine Durchdringung und klare systematische Darstellung — insbesondere der Lautlehre — einer Bantusprache ein so vorzügliches Hilfsmittel, daß man es m. E. nur zum Schaden der betreffenden Bearbeitung unberücksichtigt läßt. So kann denn auch Wangers Lautlehre mit ihren zahlreichen einzelnen „phonetic laws" (S. 9—43) selbst für einen Kenner des Zulu nur unübersichtlich und verwirrend wirken. Sie ist also im Vergleich zu Meinhofs Lautlehre des Zulu Z. f. E. Spr. XIV, S. 241ff. in jeder Hinsicht ein Rückschritt.

Mit Recht macht Verf. die aspirierten Laute des Zulu als solche kenntlich, z. B. die Explosiven *ɬh*, *th*, *ph* und die Schnalze *ch*, *qh*, *xh*. Doch hat er die Existenz der Kehlverschlußlaute übersehen. Dadurch entgeht ihm das wichtige Lautgesetz, daß im Zulu die Aspira-

ten durch Vortritt eines Nasals zu Kehlverschlußlauten werden, z. B. *n* + *kh* wird *ṅk'*, vgl. *-khomba* „zeigen" mit *iṅk'omba* „Zeigefinger"; weitere Beispiele s. bei Meinhof a. a. O. S. 248. Irrig ist W.'s Auffassung des von ihm mit *bh* bezeichneten Lautes als stimmhafter Aspirata. Es handelt sich bei diesem Laut vielmehr um die stimmlose Lenis *b̥*, vgl. die experimentell-phonetischen Untersuchungen bei Panconcelli-Calzia „Die Stimmhaftigkeit der Explosivae im Zulu", Z. f. E. Spr. XIV S. 278.

In der Darstellung der Formenlehre hat sich Verf. bemüht, die Grammatik des Zulu vom Zulu und Bantu aus aufzubauen, und nicht vom Standpunkt einer europäischen Sprache, wie es leider in zahlreichen Grammatiken afrikanischer Sprachen geschehen ist und noch geschieht. Verf. knüpft hier trotz vieler kritischer Einzelbemerkungen gegen Meinhof in mancher Hinsicht doch an dessen „Grundzüge einer Grammatik der Bantusprachen" an. Wenn er aber das Zulu bzw. das Bantu zu dem Sumerischen in Beziehung setzt, so kann ich dem schon aus methodischen Gründen nicht zustimmen. Man kann doch nicht die empirischen Formen heute gesprochener Sprachen mit einer zeitlich und örtlich gänzlich fernliegenden Sprache vergleichen. Es genügt auch nicht, ältere Laut- und Wortformen („ancient", „pre-Ntu period", „proto-forms") im Einzelfalle zu konstruieren; solche Konstruktionen, die sich nicht einem geschlossenen Ursprachensystem einfügen, können wissenschaftlich nicht befriedigen. Wenn dem Verf. also eines der bestehenden Urbantu-Systeme (Meinhof oder das von diesem teilweise abweichende von Homburger) nicht zusagte, hätte er systematisch ein neues aufbauen müssen.

Wie schon die frühere deutsche Bearbeitung des Zulu von demselben Verf. „Konversationsgrammatik der Zulu-Sprache", so zeigt auch dieses Buch, daß W. über eine eingehende Kenntnis dieser Sprache verfügt, wie sie Europäer nur erwerben können, die jahrelang unter den Eingeborenen gelebt haben. Man wird daher seine Bücher nicht entbehren können, denn sie enthalten eine große Menge grammatischer und syntaktischer Einzelheiten, die sonst nirgends zu finden sind.

Mitteilungen.

Der auf Veranlassung Eduard Sachaus von mir vorbereitete Index der Überlieferer bei Ibn Sa'd ist so weit gediehen, daß aus dem Manuskript Auskünfte über die bei Ibn Sa'd vorkommenden Überlieferer sowie über die Stellen, an denen sie erwähnt werden, erteilt werden können. Anschrift für Anfragen: Berlin NW 7, Preuß. Staatsbibliothek.

Bibliotheksrat Dr. Gottschalk.

Die Fortführung der „Orientalischen Bibliographie" ist nunmehr gesichert, nachdem die Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft die Unterstützung des altbekannten Unternehmens zugesagt hat. Sie wird im früheren Verlage (Reuther & Reichard, Berlin) und unter der früheren Leitung (L. Scherman, München) erscheinen. Als Hauptmitarbeiter stehen der Redaktion der Semitist Dr. Figulla, Berlin, und der Indogermanist Dr. Wüst, München, zur Seite; von ausländischen Berichterstattern haben Prof. W. Barthold, Leningrad, Prof. F. W. Thomas, Oxford, und Prof. Edgerton, Cambridge U. S. A., ihre Förderung zugesagt. Die Berichterstattung wird mit dem Jahre 1926 einsetzen; die Redaktion hofft, den ersten Teil des Bandes schon dem diesjährigen Orientalisten-Kongreß in Oxford vorlegen zu können.

Druckfehlerberichtigung.

In der Besprechung Levi della Vida: Le Iscrizioni neopuniche della Tripolitania OLZ 1928 Nr. 1 Spalte 34 Zeile 2 v. u. muß es heißen: . . ., das nur die Anfangsbuchstaben]לבעל enthielt.

Zeitschriftenschau.

Annals of Archaeology and Anthropology XIV 1927: 1/2 13—34 Robert Mond und Walter B. Emery, Excavations at Sheikh abd el Gurneh 1925—26 (m. 39 Taf. 12 Gräber, vor allem Nr. 55 des R'-mś, das wiederhergestellt wurde; dabei wurden einige unbedeutende Gräber neu aufgedeckt und einige Kleinfunde gemacht. Gr. 56, 132, 50 wurden hergerichtet. Nördlich von Nr. 55 kam ein Grab eines P'-ḥḳ'-mn a. d. späteren 18. Dyn. zum Vorschein, das schon Wilkinson, Rosellini u.a. bekannt gewesen war. Die Wandbilder sollen besonders veröffentlicht werden. Daneben kleine Gräber ohne Bedeutung. Südlich von Nr. 55 lag ferner ein unfertiges MR-Grab und ein anderes eines Nḫt-Imn, Beamten Ramses' II mit guterhaltenen Wandbildern, die künftig veröffentlicht werden sollen, einige interessante Proben, bärtiger Kopf des Königs, Lyristin in ungewöhnlicher Darstellung im Text, geflügelte Gottheit Taf. 39. Gr. Nr. 81 u. 87 wurden hergerichtet). — 35—42 I. Garstang, The site of Hazor (sw. vom Hule-See an der Vereinigung der Straßen von Damaskus, Sidon, dem Karmel und Ägypten, mit 3 Karten). — 43—44 *The Psalmists, Essayes on their religious experience and teaching usw. by H. Greßmann, H. Wheeler Robinson u. a. (L. W. Grensted). — 44—45 *S. A. Pallis, The Babylonian Akitu Festival (C. I. Gadd). — 46 *E. A. Gardner, The Art of Greece (I. P. Droop). — 47 *C. Bezold, Niniveh und Babylon (C. I. Gadd). — 47—48 *L. A. Stella, Echi di civiltà preistoriche nei poemi d'Omero (I. P. Droop). — Wr.

Annuario delle Colonie Italiane 1927. Anno secondo. Rom: Istituto Coloniale Italiano 1927. (560 S.) kl. 8°.

Gegenüber dem ersten Jahrgang (OLZ Mai 1927, Sp. 422—423) ist dieser zweite auf den Stand vom 31. Dezember 1926 gebracht, dabei unter Beibehaltung des allgemeinen Planes in allen Teilen sorgfältig neu durchgearbeitet. Einiges ist umgestellt, einiges Entbehrliche weggelassen, Wertvolles hinzugefügt. Neu sind besonders die Hinzufügungen der Namen der Inhaber von Ämtern in den Behörden und Instituten, wie denn überhaupt die Mitteilungen über die Behörden und Institute vertieft sind. Viel Neues finden wir auch in den bibliographischen Angaben. Die Karten des ersten Jahrganges sind alle neu bearbeitet, hinzugekommen sind Spezialkarten des nördlichen Tripolitanien und der nördlichen Kyrenaïka, sowie

inbesondere eine große, farbige Karte „Libia" mit angrenzenden Gebieten, 1: 4000000, außerhalb des Textes. Neue Tafeln stellen dar Orden und Ehrenzeichen, Kriegsmedaillen, Münzen, sowie Wappen der italienischen Kolonien und ihrer Hauptstädte. So ist dieser zweite Jahrgang dem ersten nicht nur ebenbürtig, sondern verdient eher noch höheres Lob. G. Kampffmeyer.

L'Anthropologie XXXVII 1927:
1/2 49—64 P. Pallary, Découvertes Préhistoriques dans le Maroc Oriental (1922—26). — 97—124 G. Montandon, Aïnou, Japonais, Bouriates. — 167—168 *A. Mallon, Quelques stations préhistoriques de Palestine (M. Boule). — 168—169 *F. Doumerque. Contributions au Préhistorique de la province d'Oran (M. B.). — 169 *F. Doumerque, Grotte éboulé du camp d'Abd-el-Kader (M. B.). — 199—201 *A. Chatterjee et T. Das, The Hos of Saraikella (G. Montandon). — 201—202 *G. M. Morant, A study of certain series of crania including the Nepalese and Tibetan series in the British Museum (G. M.). — 202—203 *J. P. K. de Zwann, De Rassen van den Indischen Archipel (G. M.). — 203—204 *ders., Kindermord in den Indischen Archipel (G. H. Luquet). — 204 *Mrs. L. Milne, The home of an Eastern Clan. A study of the Palaungs of the Shan States (G. Montandon). — 204—205 *W. Kandern, Results of the Author's expedition to Celebes 1917—1920. II. Migrations of the Toradja in Central Celebes (G. M.) E. P. B.

Archiv für die Geschichte der Medizin XIX 1927:
240—252 Max Meyerhof, Neues zur Geschichte des Pannus. (Diese Hornhautkrankheit war als variköse Augenentzündung [χιρσοφθαλμία] den Griechen bekannt, wie auch ihre Operation [ἀγγειολογία ?]. Die Araber nannten die Krankheit sabal [Hineinfließen in Gefäße bis zu strotzender Füllung], die Operation bezeichnend laqṭ [Aufsammeln der Gefäße]).
R. F. G. Müller.

Archiv für Orientforschung III 1926:
120—1 F. Perles, Das Land Arzâph (IV Ezra 13, 45) (zu keilschriftlich *Arzapia* und ארזפי = Αρσαπιος einer lykischen Bilingue, wohl in Armenien). G. B.

Archiv für Religionswissenschaft 24:
3/4 209—233 Schebesta, Religiöse Anschauungen der Semang über die Orang hidop (die Unsterblichen). (Über den Artikel wird ebenso wie über den nachher zu nennenden von Schmidt erst berichtet werden, wenn er vollständig vorliegt.) — 234—243 Frank-Kamenetzki, Über die Wasser- und Baumnatur des Osiris. (Auf dieselbe soll hindeuten, daß in dem Mythus von Osiris dieser ins Wasser geworfen wird und sein Sarg in einen Baum hineinwächst.) — 244—258 Latte, Über eine Eigentümlichkeit der italischen Gottesvorstellung. (Die Italiker erfaßten das Göttliche vorwiegend in seiner konkreten Einzelmanifestation. Die im einzelnen Objektiv, in der einzelnen Handlung empfundene magische Kraft wird verehrt, die Zurückführung auf größere, einheitliche Gestalten unterbleibt. Die einzige wirkliche Ausnahme, Juppiter, erklärt sich aus der voritalischen Entwicklung. Aber selbst bei den einmal vorhandenen Göttern tritt jeweils nur eine bestimmte Seite ihres Wesens ins Bewußtsein, löst sich unter Umständen los und verselbständigt sich. Eine Neigung zur Atomisierung des Göttlichen ist vorhanden, die erst durch den bestimmenden Einfluß griechischer Konzeptionen gehemmt wird.) — 259—280 Baumgartner, Susanna. Die Geschichte einer Legende. (Zu Grunde liegt weder eine rechtshistorische Sage, noch ein verklungener Mythus, sondern eine volkstümliche Erzählung, oder vielmehr die Verbindung einer Genovevageschichte mit dem Motiv des weisen richtenden Knaben, der anfangs gar nicht Daniel hieß. Später kam ein erbauliches Moment hinzu, das aber schließlich wieder abgestoßen wurde.) — 281—318 L. Schmidt, Totengebräuche und Gräberkultus im heutigen Griechenland.

Berichte. 319—366 Wundt, Philosophie 1912 bis 1925. — 367—383 Weinreich, Allgemeine Religionswissenschaft 1920—1926. I. Einführungen, Allgemeine Religionsgeschichten, Handwörterbuch, Lesebücher und Bilderatlas.

III. Mitteilungen und Hinweise. 384 Weinreich, Lykische Votivreliefs (die Pace im Annuario della r. scuola di archeologia di Atene III, 70f. veröffentlicht hat). — Strauch, zu Archiv XXIII, 353 (Erklärung einer Wendung im Traktat: Von der Sünde des Tanzens). C. Clemen.

Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino LXI 1926:
807—45 G. Furlani, La psicologia di Aḥûdhemmêh (italienische Übersetzung der von Nau in Patrologia Orientalis III veröffentlichten und ins Französische übersetzten Schrift Über die Zusammensetzung des Menschen, und der bei Michael dem Übersetzer erhaltenen Reste der Schrift Über den Menschen als Mikrokosmos; Analyse des Inhalts, die eine eigenartige, stark materialistische Lehre ergibt; Quellen: die sicher anzunehmende direkte Vorlage nicht nachweisbar, Einzelberührungen mit verschiedenen griechischen und syrischen Autoren; keine aristotelische Grundlage). G. B.

Atti del R. Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti LXXXVI 1926/7:
289—348 G. Furlani, La logica nei Dialoghi di Severo bar Shakkô (Übersetzung der ersten Hälfte des zweiten Dialogs — die zweite behandelt die Philosophie — nach der Hs. British Museum Add. 21, 454, mit Anmerkungen besonders über die Terminologie und die Quellen; gegen Baumstark's Annahme eines syrischen logischen Kompendiums als einheitlicher Hauptquelle). G. B.

Bulletin of the American Schools of Oriental Research 1927:
26 W. Frederic Badè, Excavation of tell ennasbeh. (Die Ausgrabung, unter den Auspicien der Pacific School of Religion im April v. Jahres an Hand deutscher Fliegeraufnahmen begonnen, hat beträchtliche Erfolge zu verzeichnen, die durch die inzwischen erfolgte Fortsetzung der Grabung, wie mir einstweilen nur brieflich bekannt geworden ist, noch bedeutend übertroffen worden sind. Nach dem vorliegenden Bericht ist die bisher in Palästina stärkste Stadtbefestigung zu Tage gekommen, dazu mehrere umfangreiche Kornspeicher und Zisternen, letztere mit interessanten Kleinfunden; alles vom Typ der Bronzezeit. Dazu kommen 2 Grabhöhlen mit Inhalt aus dem 3. Jahrtausend. Die Frage, ob der Tell mit dem benjaminitischen Mispa oder mit Gibeon zu identifizieren sei, will B. noch offen lassen.) — E. L. Sukenik, Note on the north wall of Jerusalem. (Durch den Verlauf der freigelegten Mauer werden die Aussagen des Josephus, bell. jud. V 4, 2; 2, 2 und 3, 3 bestätigt, beigegeben ist eine Kartenskizze.) — Speiser, A note from Iraq, stellt die Identität des Tells bei Saidawa mit dem Schloß des Sanherib fest und berichtet über eine, möglicherweise vorassyrische, Reliefstatue der „horned mother goddess". — Geschäftliche Nachrichten.
Max Löhr.

Bulletin of the Metropolitan Museum of Art XXII 1927:
5 134—136 S. C. Bosch Reitz, A chinese lacquered Lohan statue (Sung-Dyn. m. Abb.) — 136—137 M. S. Dimand, A stone figure of Brahma (m. Abb. südindisch, frühmittelalterlich). Wr.

Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris 1926:
4/5/6 78—79 P. Royer, Industrie osseuse algérienne.

China Journal 6 1927:
4 166—69 Shu Chiung, Mei Lan-fang in the role of Yang Kuei-fei (1 Taf). — 170—74 A. M. T. Woodward, Notes on the minted coins of China. VI. (2 Tf.).
4/5 180—88, 234—42 Paul H. Stevenson, The Chinese-Tibetan borderland and its peoples (Tf).
5 222—31 Wang Kuo-wei, Archaeology in the Sung dynasty.
6 281—93 George Kin Leung, Dramas of the Three Kingdoms Period (8 Tf.). — 297—312 Paul H. Stevenson, The Chinese-Tibetan borderland [Schluß] (4 Tf.). W. P.

La Critica XXV 1927:
1 *L. Venturi, Il gusto dei primitivi (B. C.). O. K.-P.

De Gids 91 1927:
8 300—309 D. C. Hesseling, Neo-alexandrijnse letterkunde. E. P. B.

Giornale Critico della Filosofia Italiana VII 1926:
4 G. Furlani, La psicologia d'Isacco d'Antiochia (13 S.) (Übersetzung, Paraphrase und Analyse des *mēmrā* Nr. 33 Bedjan). G. B.

Giornale della Società Asiatica Italiana N. S. I 1925/6:
3 250—96 G. Furlani, La filosofia nel Libro degli Scolî di Teodoro bar Kêwânây (Übersetzung der einschlägigen Stellen; eine Quellenuntersuchung soll folgen). G. B.

Göttingische Gelehrte Anzeigen 189 1927:
5/6 200—215 *The Cambridge Ancient History. Vol. IV. The Persian Empire and the West (U. Kahrstedt). — 236—239 *F. Dölger, Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der Neuzeit. Regesten der Kaiser-Urkunden des oströmischen Reiches. II. Regesten von 1025—1204 (K. Brauer). E. P. B.

Journal of the Royal Asiatic Society 1927:
3 (July) 427—441 L. H. Gray, The „Ahurian" and „Daevian" Vocabularies in the Avesta. — 443—470 Khan Bahadur Agha Mirza Muhammad, Some New Notes on Babiism. — 471—477 S. K. De, On the Date of the Subhasitavali. — 479—484 A. S. Tritton, Islam and the Protected Religions. — 485—495 M. Nazim, The Hindu Sháhiya Kingdom of Ohind. — 497—503 W. R. Dawson, The Substance called *Didi* by the Ancient Egyptians. — 505—520 H. R. Divekar, The Dual Authorship of the Kavya-prakasa. — 521—527 N. K. Dmitrijev, On the Pronunciation of the Common Turkish „R". — 529—533 S. Langdon, The „Shalamanians" of Arabia. — 535—539 Fragment of an Incantation Series D. T. 57. — 541—544 S. Konow, Note on the Old North-Western Prakrit. — 544—546 F. W. Thomas, A Plural Form in the Prakrit of Khotan. — 546—558 F. W. Thomas, A Chinese Buddhist Pilgrim's Letters of Introduction. — 558—559 T. G. Bailey, *R* Sounds in Kafir Languages. — 559—561 A. Siddiqi, Is „Guava" the real name of امرود? — 561—562 XVIIth International Congress of Orientalists, Oxford, 1928. — 563—566 *C. Bezold, Ninive und Babylon (S. Smith). — 566—568 *F. Bork and G. Hüsing, Corpus Inscriptionum Elamicarum. I. Die Altelamischen Texte (T. G. Pinches). — 568—571 *F. Thureau-Dangin, Lettres de Hammurapi à Šamašḫâṣir; *E de Sarzee a Tello, Les Cylindres de Goudéa; *G. Contenau, Contrats et Lettres d'Assyrie et de Babylonie (S. Smith). — 571—573 *M. v. Berchem, Matériaux pour un Corpus Inscriptionum. 2. (A. R. G.). — 573—574 *Muḥammad Kurd 'Ali Khiṭaṭ esh Shâm (A. R. G.). — 574—575 *M. Sharaf, An English-Arabic Dictionary of Medicine, Biology and Allied Sciences (A. G. E.). — 575—576 *E. Porath, Die Passivbildung des Grundstammes im Semitischen (H. Hirschfeld). — 576—577 *O. G. v. Wesendonk, Aus der kaukasischen Welt (M. Gaster). — 577 *L. Finkelstein, The Commentary of David Kimhi on Isaiah (M. Gaster). — 578—579 *G. Scholem, Bibliographica Kabbalistica (M. Gaster). — 579 *Naṣīr ud-Dīn Hāshimī Dakhan-mēṇ Urdū (D. C. Phillot.) — 580—581 *L. W. King, Tayyibāt: The Odes of Shaikh Muṣliḥu'ddīn Sa'dī Shīrāzī (R. P. Dewhurst). — 581—582 *J. F. Blumhardt, Catalogue of the Hindustani Manuscripts in the Library of the India Office (R. P. D). — 582—583 *H. Massé, Djami lee Beharistan (R. P. D). — 583—584 *R. Mookerji, Harsha (RPD). —. 584—585 *J. M. Macphail, Asoka (R. P. D.). — 585—586 *A. T. Wilson, Early Spanish and Portuguese Travellers in Persia. — 586—592 *J. A. Page, Memoirs of the Archaeological Survey of India 22. 26. (J. Ph. Vogel). — 592—597 *B. Barua and K. G. Sinha, Barhut Inscriptions (J. Ph. Vogel). — 597—599 *Archaeological Report Hyderabad 1921—24; Hyderabad Archaeological Series 6. 7; Archaeological Report Mysore 1920 (F. J. Richards). — 599—601 *Sten Konow's Six Volumes in the Linguistic Survey of India (T. G. Bailey). — *601—603 R. L. Turner, The Position of Romani in Indo-Aryan (T. G. Bailey). — 603—604 *P. V. Kane, The Vyavahāramayūkha of Bhaṭṭa Nīlakaṇṭha (J. Charpentier). — 604—605 *P. A. Achan. Bhagavadajjukiyam (ders.) — 605—606 *M. M. Hara Prasad Shastri, Dacca University Bulletins. 1. Lokayata; *R. C. Majumdar, Dacca University Bulletins. 2. The Early History of Bengal (ders.). — 606 *P. E. Pieris, Portuguese Maps and Plans of Ceylon (ders.). — 606 bis 608 *N. M. Penzer, The Ocean of Story (R. E. Enthoven). — 608—611 *R. B. Ramsbethan, Studies in the Land Revenue History of Bengal (C. E. A. W. O.) — 611—615 *S. K. Bhuyan, An Assamese Nur Jahan (P. R. Gurdon). — 615—616 *P. R. Gurdon, The Assam Research Society. — 616—617 *G. S. Sardesai, The Main Currents of Maratha History (R. E. E.). — 618—621 *W. Forster, The Embassy of Sir Thomas Roe to India 1615—1619 (C. E. A. W. O.). — 621—623 *G. Le Strange, Don Juan of Persia, Shi'an Catholic 1560-1604 (W. Haig). — 623—625 *P. du Jarrie, Akbar and the Jesuits (ders.). — 625—627 *M. Letts, Pero Tafur, Travels and Adventures 1435—1439 (ders.). — 627—631 *K. E. Neumann and G. de Lorenze, I Discorsi di Gotamo Buddho del Majjhimanikāyo (W. Stede). — 631—632 *L. de la Vallée Poussin, La Morale Bouddhique (E. J. Thomas). — 632—633 *N. J. Krom, The Life of the Buddha in the Stūpa of Barabudur . . . (C. A. F. Rhys Davids). — 633—635 *Luigi Suali, L'Illuminato. La Storia del Buddha (ders.). — 635—636 *E. J. Thomas, The Life of Buddha as Legend and History (ders.). — 637—639 *Tucci, Il Buddhismo (ders.). — 639 *A. H. Francke and F. W. Thomas. Antiquities of Indian Tibet II (G. L. M. Clausen). — 640 *I. Abrahams, Campaigns in Palestine from Alexander the Great (ders.). — 640—641 *J. Hacken, Formulaire Sanscrit-Tibétain du Xe Siècle (ders.). — 641—642 *H. Parmentier, L'Art Khmer Primitif (C. O. Blagden).

— 642—643 *B. Karlgren, On the Authenticity and Nature of the Tso Chuan (J. H. S. L.). — 643—644 H. H. Gowen and J. W. Hall, An Outline History of China (W. P. Y.). — 644—645 *A. K. Coomaraswamy, History of Indian and Indonesian Art (W. P. Yatts). — 646 —648 Sten Konow, Ernst Hultzsch †.
E. P. B.

Korrespondenzblatt d. Ver. z. Gründung u. Erhaltung e. Akademie f. d. Wissenschaft d. Judentums. VI 1925:
26—42 M. David, Zur Forschungsmethode auf dem Gebiet des biblischen Rechts. (David kündigt eine Bearbeitung des biblischen Rechts im Auftrag der Akademie an und entwickelt seine methodischen Grundsätze: sorgfältige Scheidung der Schichten, insbesondere Ablösung des biblischen Rechts vom nachbiblischen; ergänzende Heranziehung der historischen Berichte, der Papyri — bei denen jedoch stets geprüft werden müsse, ob sie Normalfälle behandeln und wie weit sie echt biblisches Recht darstellen, — und der allgemeinen Rechtsgeschichte, vor allem des Vergleichs mit den anderen altorientalischen Rechten. Als Beispiel untersucht er an der Hand des Assuan-Papyrus G die Eheschließung und kommt im Gegensatz zu der Neubauer zu der Auffassung, daß die biblische Ehe eine Kaufehe ist, bei der allerdings der Kauf nur juristische Form, nicht wirtschaftlicher Inhalt des Vertrags ist.) G. B.

Privatdruck.
*G. Farina, Grammaire égyptienne, Paris, Payot 1927 (L. Speleers).

Sitzungsberichte der Physikalisch-medizinischen Sozietät zu Erlangen 56/57 1924/25:
305—98 K. Kohl, „Über das Licht des Mondes", eine Untersuchung von ibn al Haitham (Verhältnis der Schrift zu anderen des Verfassers; Anschauungen über das Mondlicht und die astronomische Refraktion im Altertum und bei den Arabern, Nachwirkung bis auf Roger Bacon; Übersetzung nach der Hs. India Office Loth 734 IX mit kurzen Bemerkungen und Zusammenfassungen sowie neu gezeichneten Figuren; Hauptinhalt neben der Untersuchung von Reflexion und Refraktion im allgemeinen, daß der Mond weder eigentlicher Selbstleuchter sei noch einfach das Sonnenlicht reflektiere, sondern durch dessen Einfluß zum Selbstleuchter werde; sehr breite, auch mathematische Hilfssätze entwickelnde und eigene Beobachtung nebst den dazu verwendeten Instrumenten beschreibende Darstellung).
58 1926:
1—32 E. Wiedemann und J. Frank, Die Gebetszeiten im Islam (Beschreibungen von Gebetszeiten-Wasseruhren bei al-Ǧazzālī, *Al-Maqṣad al-asnā*, und al-Kušāgim; Definitionen der Gebetszeiten bei Astronomen und einigen Juristen, Lage der Gebetszeiten-Linien auf Astrolabien, Tabelle der Zeit von *ẓuhr* und *'aṣr* nach verschiedenen Definitionen in verschiedenen Breiten und bei verschiedenem Sonnenstand; Verfahren zur Bestimmung der Gebetszeiten durch direkte Beobachtung der Dämmerungserscheinungen — deren Behandlung durch die islamischen Gelehrten ausführlich wiedergegeben und mit modernen Beobachtungen der Dämmerung und des Zodiakallichts verglichen wird —, durch Schattenmessungen, Tabellen, Quadrant oder Astrolab; ein Zirkel zur Bestimmung des *'aṣr* nach der Berliner Hs. 5790). — 33—88 O. Schirmer, Studien zur Astronomie der Araber (1. ungleichförmige Bewegung eines Gestirns auf dem Tierkreis nach Ṯābit b. Qurra's Schrift *Fī Ibṭāl al-ḥaraka fī fulk al-burūg* usw., einer geometrischen Untersuchung der scheinbaren Ungleichförmigkeit einer gleichförmigen Kreisbewegung, wenn sie von einem exzentrischen Punkt aus beobachtet wird; vollständige Wiedergabe des letzten Abschnitts, in dem in einer der Infinitesimalbetrachtung sich annähernden Weise die Lage der Punkte mittlerer scheinbarer Geschwindigkeit bestimmt wird; — 2. arabische Bestimmungen der Schiefe der Ekliptik, und zwar a. Maḥmūd al-Ḥugandī, nach dem von L. Cheikho in Machriq 1908, 60—9 mitgeteilten Text [im Anhang vollständig wiedergegeben]; 'Alī b. Aḥmad an-Nasawī, nach der Hs. Leiden 1060 [mit Wiedergabe der historisch interessanten Einleitung im Anhang durch E. Wiedemann], darin Bemerkungen von b. Sīnā über die Trepidationslehre des Ṯābit b. Qurra; al-Bīrūnī in *Al-Qānūn al-Mas'ūdī*; b. a. Šukr al-Maġribī nach der Hs. Leiden 1101; Tabelle arabischer Bestimmungen der Ekliptikschiefe; Nachtrag von E. Wiedemann über neues Material zur Bestimmung der Ekliptikschiefe durch die Araber). G. B.

The Spectator 1927:
5, 156 (23. April) 728—729 *S. Radhakrishnan, Indian Philosophy. Vol. 2 (J. Woodroffe). E. P. B.

Studien zur Geschichte der Chemie. Festgabe für E. O. v. Lippmann 1927:
28—37 E. J. Holmyard, An essay on Jâbir ibn Ḥayyân (kündigt eine im Erscheinen begriffene Gesamtausgabe der Schriften Gâbir's an und versucht, gegen Ruska seine arabische Herkunft durch Identifikation seines Vaters mit einem als abbasidischer *dā'ī* bekannten Drogenhändler Ḥaijān, und seine Beziehungen zu Ga'far aṣ-Ṣādiq als seinem Lehrer durch Hinweis auf eine neue Stelle in Gâbir's eigenen Schriften wahrscheinlich zu machen). — 38—47 J. Ruska, Die siebzig Bücher des Ǧâbir ibn Ḥajjān (Übersicht über das jetzt fast vollständig rekonstruierbare Werk auf Grund der von M. Berthelot veröffentlichten und der im Besitze von E. Darmstädter befindlichen Bruchstücke der lateinischen Übersetzung und vor allem zweier arabischer Teilhandschriften im Besitze von Aḥmed Pascha Taimūr und Nūreddin Bej Muṣṭafā, beide in Kairo; „diese Chemie kommt nicht von Ägypten durch die Syrer oder gar durch den Imam Ga'far zu Ǧâbir, sondern sie ist ein bodenständiges Gewächs, aus langer Entwicklung und in wesentlichen Stücken ein Erzeugnis des von hellenistischer Philosophie befruchteten iranischen Geistes"). G. B.

Völkerkunde 1926:
10—12 231—242 Ed. Mahler, Über Religion und Totenkult der alten Ägypter.

Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 42:
4 115—122 W. Lehmann, Deutsche und indische Frömmigkeit. — 124—128 Witte, Dr. Sun Yat Sens drei Prinzipien der Volkswohlfahrt. E. P. B.

Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft 42 1927:
3 393—421 O. Spies, Islamisches Nachbarrecht nach schafiitischer Lehre (Wegerechte: öffentlicher Weg und Sackgasse; Rechte an Mauern und Wänden: die Mauer entweder Alleineigentum, das verliehen, vermietet, verkauft werden kann, oder Gemeineigentum, woran sich Fragen in bezug auf Neubau und Teilung knüpfen; Überhangsrechte; — mit dem einschlägigen Abschnitt aus al-Ǧazzālī's *Wagīz* in Übersetzung).
G. B.
422 E. Pröbster, Zur neuesten Entwickelung des maghrebinischen Rechts. — 430 A. Caspary, Eine biologische Theorie des Totemismus (über *O. Goldberg, Die Wirklichkeit der Hebräer). E. L.

Zur Besprechung eingelaufen.

(* schon zur Besprechung vergeben.)

Bei Einforderung von Rezensionsexemplaren genügt Angabe der Nummer mit Autornamen. Erfolgt auf die Einforderung innerhalb 14 Tagen keine Antwort an den einfordernden Herrn Mitarbeiter, so gilt das als Absage.

*72 Anthes, R.: Die Felseninschriften von Hatnub. Nach den Aufnahmen Georg Möllers hrsg. u. bearb.
73 Baedeker, K.: Ägypten und der Sûdân. Handbuch für Reisende.
74 Ball, K. M.: Decorative Motives of Oriental Art.
75 Ballot, M.-J.: Les Laques d'Extrême-Orient. Chine et Japon.
76 Bordeaux, H.: Voyageurs d'Orient. I.: Des Pèlerins aux Méharistes de Palmyre. II.: Lamartine-Michaud-Barrès.
77 Botti, G., e T. E. Peet: Il Giornale della Necropoli di Tebe.
78 Bouvat, L.: L'Empire Mongol.
79 Contenau, G.: Manuel d'Archéologie Orientale depuis les origines jusqu'à l'Époque d'Alexandre. I.: Notions générales, Histoire de l'Art.
80 Dallago, C.: Laotse. Der Anschluß an das Gesetz oder der große Anschluß. 3. Aufl. Versuch einer Wiedergabe des Taoteking.
*81 Geiger, W.: Saṃyutta-Nikāya, die in Gruppen geordnete Sammlung aus dem Pāli-Kanon der Buddhisten zum erstenmal ins Deutsche übertr. II. Bd.
82 Giesl, W.: Zwei Jahrzehnte im nahen Orient. Aufzeichnungen des Generals Baron W. Giesl hrsg. v. Generalmajor Ritter von Steinitz.
*83 Gunkel, H.: Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels. 1. Hälfte.
84 Hauer, J. W.: Die Dhāraṇī im nördlichen Buddhismus und ihre Parallelen in der sogen. Mithrasliturgie.
85 Henseler, E. de: L'Ame et le Dogme de la Transmigration dans les livres sacrés de l'Inde ancienne.
86 Hertzberg, H. W.: 75 Jahre deutsche evang. Gemeinde Jerusalem.
*87 Herzfeld, E.: Die Malereien von Samarra.
88 Hobson, R. L.: Chinesische Kunstwerke in farb. Wiedergabe auf 100 Taf. Steingut u. Porzellan, Jade u. Lackarbeiten, Bronzen, Möbel u. Gemälde. Eingeleitet durch einen Abriß über chinesische Kunst.
*89 Horten, M.: Indische Strömungen in der islamischen Mystik. II.: Lexikon wichtigster Termini der islamischen Mystik. Terminologische Untersuchungen zu grundlegenden Texten islam. Frühmystik in Persien um 900.
*90 Hurgronje, C. S.: Verspreide Geschriften (Gesammelte Schriften). Deel VI. Boekaankondigingen. Verscheidenheden. Registers. Bibliographie.
91 Jaussen, J. A.: Naplouse et son District.
92 L'Islam et la Politique contemporaine. Conférences, organisées par la Société des Anciens Élèves de l'École Libre des Sciences Politiques.
93 Kirfel, W.: Das Purāṇa Pañcalakṣaṇa. Versuch einer Textgeschichte.
*94 Kittel, R.: Geschichte des Volkes Israel. 3. Band: Die Zeit der Wegführung nach Babel und die Aufrichtung der neuen Gemeinde, 1. Hälfte. 1. u. 2. Aufl.
95 Klinghardt, K.: Denkwürdigkeiten des Marschalls Izzet Pascha. Ein kritischer Beitrag zur Kriegsschuldfrage. Aus dem Original-Manuskript übers., eingel. u. erstmalig hrsg.
96 —: Türkische Bäder.
97 Kornemann, E.: Vom antiken Staat. Rede.
98 Kummer, R.: Aus der Geschichte des Bayerischen Orienthandels. Ein Beitrag zur Handelsgeschichte Bayerns.
99 Kwadō: Der Blumen Köstlichkeit. Blumenspiegel. Ein Bändchen Winke für das Blumenstellen (nach den Vorschriften des „Ikenobō") des Stammhauses der Blumenlehre, eingel. u. übers. von W. Prenzel.
*100 O'Leary, de Lacy: The Difnar of the Coptic Church. Part II.
101 Leipoldt, J.: Das Gotteserlebnis Jesu im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte.
102 Leroy, O.: La Raison Primitive. Essai de Réfutation de la Théorie du Prélogisme.
103 Lips, J.: Fallensysteme der Naturvölker.
104 Marchal, H.: Guide Archéologique aux Temples d'Angkor. Angkor Vat, Angkor Thom et les Monuments du petit et du grand Circuit.
105 Maspero, H.: La Chine antique.
106 Noguchi, Y.: Hokusai, traduit de l'Anglais.
107 —: Utamaro, traduit de l'Anglais.
*108 Palästinajahrbuch des Deutschen Evang. Inst. f. Altertumswiss. d. Heil. Landes zu Jerusalem, hrsg. v. A. Alt. 23. Jahrg. 1927.
109 Paret, R.: Der Ritter-Roman von 'Umar An-Nu'mān und seine Stellung zur Sammlung von Tausendundeine Nacht. Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte.
110 Sata, A.: Über Deutsch-Japanische Kulturbeziehungen. 1. Letzte Wendungen des Japanergeistes, insbes. der jüngeren Generation. 2. Verschiedenheiten der abendländ. Einflüsse des Englischen, Französ., Deutschen u. Amerikanischen auf das japan. Kulturleben.
111 Schlesinger, M.: Satzlehre der aramäischen Sprache des babylonischen Talmuds.
112 Schoener, A. C.: Altdrawidisches. Eine namenkundliche Untersuchung.
113 Schurhammer, G.: Das kirchliche Sprachproblem in der japanischen Jesuitenmission des 16. u. 17. Jahrhunderts. Ein Stück Ritenfrage in Japan.
114 Suali, L.: Der Erleuchtete. Das Leben des Buddha.
115 Turaew: Papyrus Prachov (Russisch).
116 Weisl, W. von: Zwischen dem Teufel und dem Roten Meer. Fahrten und Abenteuer in Westarabien.
117 Weller, F.: Tausend Buddhanamen des Bhadrakalpa. Nach einer fünfsprachigen Polyglotte hrsg.
*118 Wensinck, A. J.: A Handbook of Early Muhammadan Tradition, alphabetically arranged.
119 Young, G.: Egypt.
120 Yuan, Ch.: La Philosophie morale et politique de Mencius.
121 Zellinger, J.: Bad und Bäder in der altchristl. Kirche. Eine Studie über Christentum und Antike.

Mit je einer Beilage der Firmen J. C. Hinrichs, Leipzig, O. Schloß, München, A. Töpelmann, Gießen, und des Verlags Eschkol A.-G., Berlin.

Verlag und Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig C 1, Blumengasse 2. — Druck von August Pries in Leipzig.
Verantwortlicher Herausgeber: Prof. Dr. Walter Wreszinski, Königsberg i. Pr.